N° 5 1935 Mai

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

INDIVIDUALISME CHRÉTIEN CHEZ SAINT JEAN

« Pour vous, l'onction, que vous avez reçue de Dieu, demeure en vous et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne... Mais son onction vous enseigne sur toutes choses. » Ces assurances de saint Jean (*première épître*, II, 27), quelle aubaine pour les partisans de l'individualisme! Le chrétien, en matière de foi et pour sa direction personnelle, n'aurait pas besoin de recourir aux autorités ecclésiastiques : dans son intime, l'esprit de Jésus-Christ, dont il est tout pénétré, comme d'une huile subtile, l'inspire : il l'instruit des vérités à croire, il lui fait discerner les erreurs à rejeter, il lui suggère les décisions morales opportunes.

Les chefs de la réforme n'ont pas manqué d'abuser de ces textes johanniques. Voici quelques considérations significatives de Luther, glanées dans ses leçons sur la première épître de saint Jean (1) :

Nous l'avons entendu parler de l'Antéchrist ; maintenant suit un autre paragraphe où saint Jean se soumet et témoigne son respect

(1) *Œuvres* de LUTHER, édition de Weimar, vol. XX, 1898. Leçons prononcées pendant l'automne de 1527. Nous n'avons de ces leçons que des notes prises par des auditeurs, notes écrites en latin, traversées parfois de mots allemands. Il serait trop pénible de citer ou traduire toujours textuellement ces phrases ordinairement incomplètes et souvent incorrectes.

pour l'Esprit-Saint qui est dans les croyants ; il ne se donne pas pour le maître des croyants, mais plutôt pour leur frère. Tout comme Paul disant : « nous participons à votre joie » (*2 Cor.*, I, 23) ou « toutes choses sont vôtres » (*1 Cor.*, III, 22). Car là où est venue la parole de Dieu, tout docteur estime que ses fidèles sont ses égaux. Ils ne font pas comme les papistes qui se donnent pour leurs supérieurs... L'apôtre doit donc se soumettre même à trois ou quatre fidèles. Il a reçu une charge, mais il n'y a rien qui lui permette de se placer au-dessus des autres. Ainsi au commencement de l'épître, il écrit : « afin que vous ayez part avec nous » et non « pour que vous nous obéissiez »... (p. 674, sq.)

Il arrive parfois que l'auditeur comprenne mieux la parole qu'il reçoit du docteur que le docteur lui-même.

Cela vient de ce que l'Esprit-Saint, en même temps qu'il fait le chrétien, parce qu'il lui confère l'onction, le constitue prêtre et roi (p. 676, 684). Or, il appartient au prêtre de prophétiser, de gouverner et diriger les princes en tout ce qui regarde Dieu... De par Dieu il nous a été donné que notre parole soit une parole de salut, parce qu'il a mis en notre bouche sa parole... Le chrétien, enseignant la parole de Dieu, est comme Dieu dans le monde (p. 688, 683).

Cette inspiration est un critère infaillible de la vérité.

Quand l'onction vous dit quelque chose par le moyen de la parole de l'Évangile, alors vous sentez dans le cœur que c'est vrai... Je sens cela dans mon cœur : le Christ est mort pour moi ; cela est réellement vrai ; c'est-à-dire que vous sentez dans votre cœur, suivant que vous enseigne l'onction (p. 688, sq.).

L'onction devient même un moyen de révélation :

L'Esprit qu'il nous a donné est efficace... A ceux qui aiment la parole et l'écoutent volontiers, la parole apporte les prémices de l'esprit par quoi ils comprennent Dieu en eux-mêmes (p. 722).

« Et vous savez toutes choses » : qui connaît le Christ, connaît toutes choses... non seulement celles qui sont nécessaires à la piété : ce qu'est le Christ, comment il faut se conduire suivant la charité, porter sa croix, juger des mauvais esprits... (p. 676, 679).

Calvin, hostile à l'inspiration individuelle et convaincu qu'il ne peut y avoir de révélation en dehors de l'Écriture (1), ne

(1) Cfr PANNIER, *Le témoignage du Saint-Esprit, essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée*, Paris, 1893, p. 135, 200, 88... Dans le commentaire de Calvin sur *1 Joh.* IV, 1, p. 347 : nemini permissum privato suo nomine loqui.

laisse pas d'exploiter l'épître de saint Jean au profit de sa doctrine sur l'Esprit inspirateur (1). S'il s'élève contre les fanatiques, « qui s'emparent du témoignage de Jean pour exclure de l'Église la pratique du ministère extérieur » (p. 328, sur II, 27), il déclare aussi que Dieu accorde cet esprit à tous les chrétiens (p. 348 sur IV, 1), esprit qui leur permettra d'exercer un certain discernement (delectus) relativement aux vérités religieuses (p. 324, 326, 327, 328 sur II, 20, 21, 24, 27) : de la sorte « l'esprit est comme un sceau, par lequel nous est attestée la vérité divine ».

Saint Jean pourrait-il donc être invoqué comme le patron de l'individualisme protestant et son « unctio a sancto » comme la devise de l'inspiration individuelle, indépendante de toute hiérarchie ?

Voici une autre constatation, bien faite pour nous rassurer. Un des chefs de la contre-réforme, celui qui a le plus fait pour satisfaire, dans les limites de la plus stricte orthodoxie et du plus entier loyalisme ecclésiastique, aux aspirations individualistes de la Renaissance, saint Ignace s'est complu à attribuer à l'*unctio Spiritus Sancti* une part considérable dans la direction et le gouvernement de son Institut. A propos de l'admission des sujets, il écrivait : « La mesure à garder en toutes choses, l'onction sainte de la divine Sagesse l'apprendra à ceux qui, pour son service et sa gloire plus abondante, seront alors chargés de ce soin » (2). Sur la conduite que doivent garder les ouvriers de la Société, travaillant en des régions et des conditions si diverses, il conclut : « Et bien que cela ne puisse être enseigné que par l'onction du Saint-Esprit et par cette prudence, que le Seigneur a coutume de communiquer à ceux qui se confient en sa divine Majesté, cependant on peut en quelque mesure frayer la voie par des documents, qui aident

(1) *Commentaire de Calvin sur la 1ª Johannis*, dans *Corpus reformatorum, I. Calvini opera*, vol. LXXXIII, Brunsvigae, 1896, col. 297-376.

(2) *Constitutiones Societatis Jesu*, cum earum declarationibus, prima pars, cap. II, 13.

et qui disposent à recevoir les effets de la grâce divine » (1). Sur l'envoi des sujets en mission : « Bien que ce soit la souveraine Providence et la direction de l'Esprit-Saint qui fassent choisir le meilleur... le supérieur pourra les envoyer, suivant que le lui enseignera l'onction du Saint-Esprit, ou qu'il l'estimera meilleur et plus opportun en présence de la divine Majesté » (2).

De pareilles déclarations, sous la plume d'un tel homme, nous sont un sûr garant que le recours confiant à l'onction du Saint-Esprit peut trahir tout autre chose que les délires d'un illuminisme malsain ou les revendications d'un individualisme révolté. Bien plus, elles nous engagent à chercher chez saint Jean la loi de l'individualisme chrétien.

La loi de l'individualisme chrétien : c'est supposer qu'il doit y avoir un individualisme chrétien. N'est-ce pas évident? Actuellement les naturalistes observent volontiers qu'il n'y a pas, à proprement parler, des espèces animales, mais des individus. Dans les classifications abstraites, l'individu se perd dans l'espèce; au concret, l'individu prime l'espèce. L'avant-dernière Semaine sociale de France (Reims, 1933) avait pour objet de définir et affirmer les droits de l'individu en face de la société civile et de rappeler que, si l'homme est fait pour vivre en société, la société est faite pour la personne humaine.

Ces remarques nous aideront à mieux comprendre quels rapports lient l'Église et le chrétien. Personne ne peut venir au Père si ce n'est par le Christ, et par l'Église, son corps mystique; c'est à la hiérarchie ecclésiastique que le Prêtre éternel a légué ses pouvoirs de magistère, de direction et de sanctification; le Souverain Pontife et les évêques ont seuls autorité pour enseigner et paître les brebis du divin bercail.

(1) *Ibid.*, quarta pars, cap. VIII, 8.

(2) *Ibid.*, septima pars, cap. II, littera F. Il faudrait joindre à ces indications tous les autres textes où saint Ignace exprime sa confiance en l'action du Saint-Esprit et diverses inspirations célestes, en l'intervention de la loi intérieure d'amour et de charité, que l'Esprit-Saint a coutume de graver dans les cœurs.

Mais à l'appel du Pasteur c'est chacune des brebis, appelée par son nom, qui personnellement répond. C'est que chacun a des devoirs personnels : devoir personnel de la foi, qui l'incorpore au Christ, — et les théologiens notent que l'infaillibilité du magistère est ordonnée à produire et à garantir la foi des fidèles; devoir personnel de confiance et d'amour filial envers Dieu; devoir personnel de la conversion et de la prière cordiale; devoir personnel de coopérer à l'édification du corps du Christ, « chacun suivant la mesure de la fonction qui lui a été assignée » (*Éph.*, IV, 16). Toutes ces activités sont produites en chacun par sa faculté spirituelle, par cet « esprit » que développe en chaque chrétien l'Esprit-Saint : « vous êtes en possession de l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous » (*Rom.*, VIII, 9). Il était donc tout naturel que saint Jean rapportât ces activités intérieures et individuelles à « l'onction de l'Esprit-Saint ».

Combien nous comprenons que ces principes aient été présentés par saint Jean! Son évangile, l'évangile mystique, est aussi l'évangile le plus sacramentaire, celui qui insiste le plus sur la nécessité de naître de l'eau et de l'Esprit-Saint, sur la nécessité de manger la chair du Fils de l'homme et de boire son sang : admirable harmonie du point de vue social et du point de vue individuel! Il convenait également que sa grande épître définît quelles sont, sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique, les exigences individuelles et les devoirs de la vie intérieure.

Au reste, en cette matière, saint Jean n'était ni un isolé ni un novateur. Il répétait les leçons qu'il avait reçues du Maître et qu'il a consignées dans son évangile; de son côté, saint Paul enseignait à ses fidèles pareille doctrine : nous aurons l'occasion, au cours de cet article, de nous référer à ces deux séries de textes.

Les directions de saint Jean sur l'individualisme chrétien se rapportent à la vie de foi et à la vie de piété, les deux domaines où l'individu doit faire œuvre propre, ne pas se perdre, unité anonyme et irresponsable, dans l'activité collective de l'Église.

Mais auparavant, il s'impose de résoudre une question préalable : les principes exposés concernent-ils tous les chrétiens ou seulement une élite de privilégiés ?

* * *

Une lecture superficielle de l'épître pourrait faire croire qu'elle s'adresse principalement à des mystiques. Né de Dieu, le chrétien ne pèche pas ; bien plus, il ne peut pécher (III, 6, 9 ; V, 18) ; il a une connaissance intime de Dieu, il le voit (II, 3, 13, 14 ; III, 6 ; V, 20) ; il jouit d'une union étroite avec Dieu, il demeure en lui, suivant les assurances de l'Esprit (I, 3 ; III, 24 ; IV, 12, 13) ; il croit avoir la plénitude de l'amour, de l'amour de Dieu (II, 5 ; IV, 12, 17).

Toutefois, d'autres indices montrent bien que les destinataires de la lettre sont des chrétiens ordinaires. Ils doivent se déclarer pécheurs et confesser leurs péchés (I, 8, 9) ; quelques-uns commettent des péchés, quoique non *ad mortem* (V, 16, 17) ; leur conscience peut leur adresser des reproches (III, 20) ; ils ont besoin de la propitiation du Christ pour que leurs péchés soient expiés (I, 9 ; II, 1, 12). Il est nécessaire de les mettre en garde contre les idoles (V, 21), contre l'amour du monde (II, 15-17), contre la haine (II, 9-11) ou contre une charité trompeuse et illusoire (III, 17, 18 ; IV, 20 ; V, 2) ; ils sont exposés à se laisser égarer et ils doivent savoir discerner les faux prophètes (II, 18, 22, 27 ; III, 7 ; IV, 1). Ces déficits ou ces faiblesses ne se rencontreraient pas chez des parfaits.

Mais alors l'apôtre n'aurait-il pas en vue deux espèces différentes de chrétiens : le commun des fidèles, tombant en toutes sortes de fautes, et les gnostiques, qu'il tient pour dégagés, sinon totalement protégés, du péché ? Aucune indication ne permet de distinguer ainsi dans les destinataires de l'épître deux catégories différentes. L'auteur parle ici et là aux mêmes chrétiens : il sait qu'ils ne sont pas tous parvenus au même degré de perfection : les commençants se laissent plus facilement induire au péché, à méconnaître la vraie charité, à

violer les commandements; les plus avancés sont plus fermes dans la charité, dans la fidélité aux préceptes. Les uns et les autres sont déjà fils de Dieu, sont en communion avec lui, le connaissent, possèdent l'Esprit-Saint; à tous, l'onction de cet Esprit fait discerner les antéchrists et les faux-prophètes. Néanmoins, seuls, les meilleurs jouissent de la perfection de la charité, d'un don de discernement plus sûr, d'une confiance en Dieu plus imperturbable, d'une connaissance de Dieu plus transparente.

Notre explication se trouve comme illustrée et confirmée par les indications que nous a laissées saint Paul sur la composition de la communauté de Corinthe. Là aussi se rencontraient des chrétiens, qui se laissaient aller à leurs instincts tout humains : les hommes naturels ou psychiques (*I Cor.*, II, 14) ou les charnels (III, 1, 3); aveuglés par leurs passions, ils étaient incapables de pénétrer la vraie sagesse, ouverte au contraire aux parfaits (II, 6), aux spirituels, aux pneumatiques, « qui jugent de toutes choses, alors qu'eux-mêmes ne sont jugés par rien » (II, 15, 13; III, 1).

Parfaits et spirituels, psychiques et charnels, ces qualificatifs ne désignent pas tout autant de catégories de chrétiens : ils connotent seulement les degrés décroissants de la vie chrétienne. Comme le montre le R. P. Allo, dans son tout récent commentaire de la première aux Corinthiens, tout chrétien est « devenu pneumatique », parce qu'il a reçu « l'Esprit de Dieu, qui est venu verser ses secrets dans l'intelligence de ceux que le baptême associait à la mort et à la vie du Christ » (1). Mais pour ainsi parler, il n'est encore spirituel qu'en droit et comme virtuellement; ce n'est que lorsqu'il sera dépouillé de ses conceptions charnelles et qu'il sera éclairé et dirigé complètement par l'Esprit, qu'il méritera d'être appelé, vraiment et au plein sens du titre, spirituel. Alors seulement il parviendra à la possession de la Sagesse divine, qui n'est pas autre chose que

(1) E.-B. Allo, *Saint Paul, première épître aux Corinthiens*, Paris, 1934, pp. 88, 113.

l'entier développement de sa foi : car « les parfaits vivent sur les mêmes vérités que le commun des croyants » (p. 115). Dieu, qui ne met pas de mesure dans le don de son Esprit, accorde à toutes les âmes qui croient au Christ la participation à sa propre science : seules les âmes généreuses, les âmes intérieures, sauront faire valoir ces grâces et vivre intensément leur foi.

Aussi bien, dans le domaine religieux, comme dans tous les autres domaines, ce sont les âmes les plus hautes qui manifestent la vie la plus personnelle. Les autres, si lentes à exorciser leur animalité, arrivent difficilement à dégager leur personnalité : leurs idées, leurs sentiments, leurs volontés, leurs aspirations sont celles de la collectivité; elles sont une brebis du troupeau. Dans le christianisme en particulier, ce sont les saints qui sont à la fois le plus personnels et le plus sociaux : ayant une haute concience de la fonction qui leur est échue dans le corps mystique du Christ, ils ont à cœur de porter à son maximum leur activité, individuelle et incommunicable, de membre distinct, et tout autant de se conformer, pour mieux jouer ce rôle, au mouvement total de l'organisme, à l'influx et à la direction qui vient de la tête; pratiquement, ils sont avides de suivre les prescriptions de la hiérarchie. En conséquence, ils apparaissent les plus obéissants et les plus libres et spontanés et, en matière de foi, les plus orthodoxes et les plus illuminés, les plus attachés aux définitions du magistère et aussi les plus savants de science personnelle.

* * *

Transcrivons tout au long les exhortations, par lesquelles saint Jean assure ses lecteurs qu'ils possèdent la science de la foi : « Mes petits enfants, c'est l'heure dernière, et, suivant que vous avez entendu que l'Antéchrist doit venir, dès maintenant beaucoup d'antéchrists sont arrivés : d'où nous connaissons que c'est l'heure dernière. Ils sont sortis de nos rangs, mais ils n'étaient pas des nôtres : car s'ils avaient été des nôtres, ils seraient demeurés avec nous; mais (ils se sont séparés de nous)

afin qu'ils se manifestent tous comme n'étant pas des nôtres.

« Mais vous, vous possédez l'onction qui vient du Saint et tous vous avez la science. Je vous ai écrit, non que vous ne connaissez pas la vérité, mais que vous la connaissez et qu'aucun mensonge ne vient de la vérité.

« Qui est le menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ ? Voilà l'antéchrist, celui qui nie le Père ainsi que le Fils... Pour vous, ce que vous avez entendu dès le principe, que cela demeure en vous ! ...Ces choses, je vous les ai écrites en raison de ceux qui vous trompent. Pour vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous et vous n'avez pas besoin qu'on vous enseigne. Mais suivant que son onction vous enseigne au sujet de toutes choses, — et cela est véritable et non mensonge —, et, suivant qu'elle vous a enseigné, demeurez en lui ! » (II, 18-27).

Ces directions sont données pour prémunir les fidèles contre les hérésies que propagent les antéchrists, les ennemis du Christ, les faux prophètes. Les chrétiens peuvent les discerner et les démasquer sans peine : car ces hérésies sont diamétralement opposées à la doctrine traditionnelle qu'ils ont reçue. Et d'eux-mêmes, sans qu'il soit besoin d'autre instruction, les vrais fidèles peuvent pratiquer ce discernement. Pourquoi ? parce qu'ils possèdent l'Esprit-Saint.

Tous les interprètes s'accordent, en effet, à reconnaître dans cette onction l'Esprit-Saint. Cette onction est dite leur venir du Saint : ce qui peut s'entendre du Père, mais plutôt du Fils, celui « en qui ils doivent rester afin de n'avoir pas à rougir au moment de sa parousie » (II, 28). Notation qui correspond aux paroles de Jésus promettant aux siens de leur envoyer l'Esprit (*Jean*, XV, 26; XIV, 26; *Luc*, XXIV, 49).

Cette possession de l'Esprit est appelée une onction, expression riche de sens. Par là d'abord, les chrétiens sont assimilés au Christ que « Dieu a oint d'Esprit-Saint et de puissance » (*Act.*, X, 38; cf. IV, 27; *Luc*, IV, 18, citant *Is.*, LXI, 1; *Heb.*, I, 9, citant *Ps.*, XLV, 8; 2 *Cor.*, I, 21). Le mot d'onction contient aussi l'idée d'une consécration divine : le

roi, que le prophète a sacré par l'onction d'huile, est dit oint par Dieu lui-même :

> J'ai trouvé David, mon serviteur,
> je l'ai oint de mon huile sainte.
> Ma main sera constamment avec lui
> et mon bras le fortifiera (*Ps.*, LXXXIX, 21, 22) (1).

Consécration qui peut se passer d'onction :

> L'esprit de Yahwé est sur moi,
> parce que Yahwé m'a oint :
> il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux,
> panser ceux qui ont le cœur brisé (*Is.*, LXI, 1).

Enfin l'onction, pratiquée avec une huile au parfum pénétrant et indélébile, éveille l'idée d'une propriété durable et profonde : celle d'une force divine, que Dieu a infusée à son héros, roi ou messie, pour le rendre capable d'exercer sa mission providentielle et surhumaine.

Cette onction de l'Esprit-Saint est présentée comme un maître intérieur qui instruit directement les chrétiens, leur communiquant toute science et dispensant de recourir à un autre enseignement extérieur. Voilà les propositions difficiles, qu'il importe de bien entendre.

Notons d'abord que ces affirmations de saint Jean ne sont pas isolées : elles se rejoignent à tout un courant traditionnel. Voici premièrement une remarque de saint Paul, dont la teneur rappelle singulièrement les termes mêmes de saint Jean (II, 27) : « Pour ce qui regarde la charité fraternelle, vous n'avez pas besoin que je vous en écrive : car vous-mêmes êtes instruits par Dieu (θεοδίδακτοι) de (ce devoir de) s'aimer les uns les autres (1 *Thess.*, IV, 9).

Et à son tour, l'expression dont use saint Paul (θεοδίδακτοι) paraît comme un écho d'une prédication de Jésus : «... Personne ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne le tire; et moi, je le ressusciterai au dernier jour. Il est écrit dans les

(1) Voir aussi dans le même sens : 1 *Sam.*, X, 1; XV, 17; 2 *Sam.*, XII, 7; 2 *Rois*, IX, 3, 6, 12; 2 *Chron.*, XXII, 7.

prophètes : et ils seront tous instruits par Dieu (διδακτοὶ Θεοῦ) : quiconque écoute le Père et se met à son école vient à moi : ce n'est pas que personne ait vu le Père; seul, celui qui est de Dieu, celui-là a vu le Père. En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit possède la vie éternelle » (*Jean*, VI, 44-46). Jésus fait allusion aux promesses messianiques, contenues dans Isaïe et dans Jérémie :

Je ferai de tous tes fils des disciples de Yahwé (διδακτοὺς Θεοῦ) (*Is.*, LIV, 13).

Car voici l'alliance,
que je ferai avec la maison d'Israël,
après ces jours-là, — oracle de Yahwé :
Je mettrai ma loi au-dedans d'eux
et je l'écrirai sur leur cœur ;
et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple.
Un homme n'enseignera plus son prochain,
ni un homme son frère,
en disant : « connaissez Yahwé »!
Car ils me connaîtront tous,
depuis les petits jusqu'aux grands, — oracle de Yahwé.
(*Jér.*, XXXI, 33, sq. ; cité aussi dans *Héb.*, VIII, 8-12).

Tous ces textes nous aideront à préciser en quel sens il faut entendre cette instruction, donnée par l'onction, et dispensant de toute autre instruction.

Nulle part n'est promise la révélation intérieure d'une vérité nouvelle, ainsi que le voudrait l'individualisme luthérien; ce qui est promis, c'est l'adhésion cordiale, efficace, à des connaissances déjà communiquées : l'unique Dieu, la loi de Dieu, le précepte de l'amour fraternel. Jésus marque encore plus la vraie nature de cet enseignement divin intime, qui ne révèle pas l'objet à croire, mais se contente de pousser à l'acte de foi : pour croire en Jésus, il est nécessaire de se mettre à l'école de Dieu, d'être intérieurement docile à sa parole.

Cette idée d'une révélation intérieure est formellement exclue par le texte que nous étudions de l'épître de saint Jean. Pour résister aux séductions hérétiques des antéchrists, les fidèles n'ont qu'à se tenir à la doctrine « qu'ils ont reçue dès le

principe » (II, 23); en d'autres termes, à l'enseignement traditionnel. Et la formule courante de cet enseignement traditionnel est rappelée : Jésus est le Christ (II, 22), Jésus-Christ, venu en chair (IV, 1).

Si l'onction du Saint-Esprit n'enseigne pas de nouvelles révélations, que peut-elle enseigner, et comment peut-elle donner des enseignements au sujet de toutes choses ? La réponse à cette question nous sera fournie par d'autres textes de l'épître et aussi par les passages parallèles du Nouveau Testament. Suivant l'indication déjà recueillie, cet enseignement n'est pas une révélation, mais il éclaire sur la Révélation, présentée par ailleurs.

La première lumière qu'infuse l'onction sainte, c'est la lumière de la foi, ou, pour nous conformer à la langue johannique, le témoignage du Père. Ce témoignage, saint Jean le mentionne expressément vers la fin de son épître : « Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est supérieur : car il y a un témoignage de Dieu qu'il a rendu au sujet de son Fils : celui qui croit au Fils de Dieu a ce témoignage en lui » (V, 9, 10). Ces mots ne peuvent s'appliquer qu'à une motion divine, immanente à notre âme et attestant que Jésus est le Fils de Dieu; témoignage que ne reçoivent pas les incroyants et qui donc, en une certaine mesure, ne retentit pas dans leur cœur.

Nous pensons que c'est ce même témoignage du Père que Jésus désigne dans son discours sur les témoins qui l'accréditent. Après avoir invoqué le témoignage de Jean et celui des œuvres que le Père accomplit en lui, il ajoute : « Et aussi le Père qui m'a envoyé, lui aussi a témoigné à mon sujet; mais vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, et sa parole vous ne l'avez pas permanente en vous, parce qu'à celui qu'il a envoyé vous ne croyez pas » (*Joh.*, V, 37, sq.). Je sais bien que la plupart des commentateurs voient dans ce témoignage du Père, soit le témoignage des œuvres que le Père fait en lui, soit le témoignage des Écritures, allégué aussitôt après. Nous croyons pourtant que ce témoignage du Père désigne un témoignage distinct, la

parole intérieure de Dieu. Voici les motifs qui fondent notre sentiment : un certain parallélisme général avec le texte de l'épître sur le témoignage intérieur de Dieu; le témoignage du Père est donné comme un témoignage intérieur, supposant ou impliquant la possession intime de sa parole; bien que les paroles de l'Écriture soient attribuées à Dieu même, il semble ici que ce témoignage de l'Écriture soit donné pour lui-même, le témoignage de Moïse; et de toute façon, si le témoignage du Père est celui de l'Écriture, il ne devient efficace que par l'acceptation et par la possession intime de la parole de Dieu immanente à l'âme, ce qui est encore un témoignage intérieur du Père (1).

En tout cas c'est ce témoignage du Père, cette action intime de Dieu qu'il faut voir dans les paroles de Jésus déjà citées : « Personne ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé, ne le tire... tous seront instruits par Dieu ». Voici quelques-uns des commentaires de saint Thomas sur ces paroles :

Le Père tire à son Fils en diverses manières, suivant les modes humains d'attirer sans violence. Car un homme en tire un autre en le persuadant par des raisons : de cette façon, le Père tire les hommes à son Fils, en démontrant qu'il est son Fils, ce qu'il fait de deux façons : soit par une révélation intérieure (*Matth.* XVI, 17) : « Bienheureux es-tu, Simon Barjona, parce que ni la chair ni le sang te l'ont révélé (à savoir que le Christ est le Fils du Dieu vivant), mais mon Père »; soit par le pouvoir d'accomplir des miracles, qu'il tient du Père (*Joh.* V, 36). « Il tire aussi par des caresses » (*Prov.*, VII, 21). Et ainsi ceux qui font attention à Jésus, à cause de l'autorité de la majesté paternelle, sont tirés par le Père. Quiconque croit dans le Christ à cause qu'il le croit Fils de Dieu, celui-là, le Père, c'est-à-dire la Majesté paternelle, le tire au Fils...

Mais encore parce que la vertu d'attirer se trouve, non seulement dans la révélation extérieure, ou l'objet, mais aussi dans un nstinct

(1) Saint Thomas, dans son commentaire, distingue ce témoignage du Père, et du témoignage des œuvres, et du témoignage des Écritures. Il voit là un témoignage intérieur, non « sensibiliter », mais « intelligibiliter ». Dieu atteste « intelligibiliter » en inspirant à leurs cœurs ce qu'ils doivent croire et tenir... « *Et vous n'avez pas sa parole immanente en vous* : c'est-à-dire, vous n'avez pas sa parole inspirée intérieurement... ». « *Vous n'avez pas entendu sa voix* signifie cette parole intérieurement inspirée qu'ils n'avaient pas ».

intérieur qui pousse et meut à croire; aussi bien le Père en attire beaucoup au Fils par l'instinct de l'opération divine qui intérieurement meut le cœur de l'homme à croire...

Personne ne vient au Fils s'il ne l'a entendu manifester par le Père (car la connaissance par ouï-dire se fait par le moyen de celui qui a vu).

Saint Thomas retrouve les mêmes idées dans la parole de Jésus : « Les brebis entendent sa voix... Vous, vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis » (*Joh.*, x, 4, 26). « Il y a une voix du Christ, commente-t-il, que personne, si ce n'est le prédestiné, ne peut entendre ».

Enfin nous sommes heureux de lire dans un discours de saint Robert Bellarmin tout un développement sur ce témoignage intérieur de Dieu, sa nécessité et le mode de son action :

Il y a surtout deux facteurs qui nous meuvent à croire : la lumière intérieure de la foi et les arguments internes...

La lumière de la foi ne me paraît pas moins nécessaire pour croire les dogmes que l'Église catholique nous propose, que ne l'est la lumière naturelle de l'intelligence pour connaître les premiers principes... Les chrétiens, illuminés par Dieu d'une lumière divine et surnaturelle, professent comme très certains et très vrais les premiers principes de notre foi, bien qu'ils soient difficiles et au-dessus des prises de la raison... Ainsi, tous nos discours, et même tous nos autres signes et prodiges, ne suffisent pas à persuader de notre foi païens ou hérétiques, à moins que Dieu lui-même n'intervienne comme docteur et n'illumine leur intelligence de cette divine lumière.

Doctrine confirmée par l'exemple des Juifs qui n'ont pas cru au Christ qu'ils entendaient, au Verbe et Sagesse du Père, prêchant et faisant des miracles... Quoi de plus éloquent que le Verbe ? Quoi de plus saint que Lui ?

Aussi bien, c'est à bon droit que le Seigneur disait : « Quiconque écoute le Père et se met à son école, vient à moi. Il y en a parmi vous qui ne croient pas ; c'est pourquoi je vous dis que personne ne peut venir à moi, si cela ne lui a été donné par mon Père ».

Pareillement, l'apôtre Paul ne fut pas converti par la prédication du bienheureux Étienne, qu'il avait entendue, ni par les miracles qu'il avait vus... Qu'est-ce qui l'a changé miraculeusement et l'a subitement persuadé, lui que ni les paroles, ni les miracles n'avaient pu persuader ? Certes, rien d'autre que l'onction de l'Esprit-Saint; l'onction l'instruisit ; et il eut, pour maître et témoin intérieur, celui

dont le bienheureux Jean disait : « Celui qui croit au Fils de Dieu a le témoignage de Dieu en lui-même » (1).

Les fidèles de saint Thomas ont sans peine reconnu dans ces considérations la doctrine de leur maître sur la lumière de foi; nous transcrivons un des nombreux textes du saint Docteur sur le sujet :

Quand on donne son assentiment à des données, il faut que quelque chose incline l'assentiment : ainsi la lumière innée naturelle nous pousse à admettre les premiers principes qui sont connus par eux-mêmes... Dans la foi par laquelle nous croyons en Dieu (in Deum), il y a non seulement l'acceptation des choses que nous admettons, mais quelque chose qui incline à les admettre. Ce quelque chose est une lumière, à savoir l'habitus de la foi, divinement infus à l'intelligence humaine. Lumière beaucoup plus efficace pour produire l'assentiment que toute démonstration : car, bien que celle-ci ne conduise pas à une conclusion fausse, cependant, fréquemment, elle est un sujet d'erreur, en ce qu'on croit démonstratif ce qui ne l'est pas... La lumière de la foi, qui est comme une empreinte de la vérité première dans notre intelligence, ne peut pas tromper, pas plus que Dieu ne peut tromper ni mentir. Par suite cette lumière suffit à former le jugement.

Néanmoins cet habitus ne meut pas par le moyen de l'intelligence, mais par le moyen de la volonté : en conséquence, elle ne fait pas voir ce qui est cru, et elle ne force pas l'assentiment, mais elle fait qu'on donne volontairement son assentiment.

D'où il appert que la foi vient de deux sources : de Dieu, du chef de la lumière intérieure, qui induit à donner son assentiment ; et du chef des choses qui sont proposées au-dehors et qui proviennent de la révélation divine (2).

Ces derniers mots définissent exactement une des parties de l'activité personnelle du chrétien dans son acte de foi. La

(1) R. Bellarmini, Politiani, s. i., *Opera omnia*, Paris, 1873. Conciones duodecim continentes argumenta totidem ad hominem catholicum in sua fide confirmandum et haereticum a perfidia sua convertendum. Concio prima de lumine fidei, p. 516, sq.

On peut lire des développements analogues dans saint François de Sales, qui a si souvent utilisé les œuvres de Bellarmin : *Traité de l'amour de Dieu*, Livre I, II, chap. 14.

(2) *In Boetium, de Trinitate*, Quest. III, art. 1, ad 4^{um}. Il serait facile de multiplier les effata de saint Thomas sur le lumen fidei ou gratiae : v. g. 2^{a} 2^{ae}, q. I, art. 5, 1^{m}; q. II, art. 3, 2^{m}; 1^{a} 2^{ae}, q. CIX, 1...

révélation, proposée au-dehors, est soustraite à son action personnelle; le facteur individuel consiste d'abord dans cette lumière de foi, grâce divine, intérieure et donc toute individuelle; grâce qui est en l'homme sans être de l'homme, grâce qui pousse et soutient son assentiment, qui, lui aussi, est et doit être un acte tout personnel.

A ce premier enseignement de l'onction divine, au témoignage intérieur, se joint un second enseignement, celui du Maître intérieur. La lumière, qui conduit à donner son assentiment, donne aussi quelque intelligence et quelque goût de l'objet révélé, intelligence nécessaire pour que l'assentiment soit raisonnable, intelligence et goût évidemment individuels et incommunicables. C'est ainsi que l'exégèse catholique traditionnelle a compris l'onction qui enseigne toutes choses.

Le vénérable Bède la résume très clairement :

« De même que son onction vous enseigne sur toutes choses ». C'est à juste titre qu'il a ajouté *de omnibus*, tout comme dans l'Évangile, le Seigneur, parlant du même Esprit, dit aux disciples : « Il vous enseignera toutes choses » (XIV, 26). Car, à moins que ce même Esprit ne soit présent au cœur de l'auditeur, vain sera le discours du docteur. Personne ne doit donc faire un mérite à celui qui enseigne de ce que sa parole a été comprise : car, à moins que ne soit au-dedans celui qui enseigne, c'est en vain qu'au-dehors peine la langue du docteur (*P. L.*, XCIII, col. 96).

Écoutons maintenant saint Augustin exposant oratoirement cette même doctrine : il répond aux objections que pourraient soulever les tenants du sens individuel :

« Et vous n'avez pas besoin que personne vous enseigne, puisque son onction vous enseigne sur toutes choses ». Que faisons-nous donc, frères, puisque nous vous instruisons ? Si son onction vous instruit de toutes choses, c'est pour rien que nous nous donnons de la peine... Mais je me permettrai de dire à Jean lui-même : possédaient-ils l'onction, ceux à qui tu parlais ? Tu as dit : « puisque son onction vous instruit de toutes choses ». Pourquoi as-tu composé cette épître ? Pourquoi les enseignais-tu ? pourquoi les instruisais-tu ? pourquoi voulais-tu les édifier ?

Voici, frères, le grand mystère que vous devez considérer : le son de nos paroles frappe les oreilles, mais le maître est au-dedans. Ne

pensez pas que l'on puisse apprendre quoi que ce soit d'un autre homme. Nous pouvons vous adresser des avertissements par le bruit de notre voix : si au-dedans n'est pas celui qui instruit, vain est ce bruit.

Voulez-vous comprendre, frères? N'est-ce pas que tous vous entendez ce discours? Combien se retireront sans avoir rien appris? Pour ce qui me concerne, j'ai parlé à tous; mais ceux à qui cette onction ne parle pas au-dedans, ceux que l'Esprit-Saint n'instruit pas au-dedans, s'en vont sans avoir appris. Les enseignements extérieurs servent de secours et d'avertissements. C'est dans le ciel qu'est la chaire de celui qui instruit les cœurs (*Matth.*, XXIII, 8, 9).

...C'est donc le maître intérieur qui instruit, c'est le Christ qui instruit, c'est son inspiration qui instruit. Là où font défaut son inspiration et son onction, c'est en vain qu'au-dehors retentissent les paroles... (1).

C'est dans le même sens que Jésus disait aux Juifs : « Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez entendre ma parole » (*Joh.*, VIII, 43). Si cette parole n'éclaire pas les intelligences, les paroles du Maître demeurent inintelligibles.

Et saint Thomas interprète pareillement le mot du Seigneur sur le Saint-Esprit :

« Il vous enseignera toutes choses » (*Joh.*, XIV, 26) : De même que la mission du Fils avait pour objet de conduire les hommes au Père, de même la mission de l'Esprit-Saint a pour objet de conduire les fidèles au Fils... Sa mission a pour effet de donner participation à la divine sagesse et la connaissance de la vérité. Le Fils nous livre la doctrine puisqu'il est le Verbe; mais l'Esprit-Saint nous rend capables de recevoir sa doctrine. Il dit donc : il vous enseignera toutes choses; car l'homme a beau enseigner au-dehors, si l'Esprit-Saint ne donne au-dedans l'intelligence, c'est en vain qu'il peine... et pareillement, les paroles du Fils, usant de l'instrument de l'humanité, n'ont de valeur que si lui-même agit au-dedans par le moyen de l'Esprit-Saint... Il nous fait savoir toutes choses en nous inspirant, en nous dirigeant et en nous élevant aux choses spirituelles. Car, de même que celui qui a le goût corrompu ne peut avoir la connaissance des

(1) *In Epistolam Joannis ad Parthos, P. L.*, XXXV, col. 2004. Il parle dans ses *Tractatus in Joh.* (V, 19), à propos de *Math.*, XIX, 12 (col. 1527), de ce maître intérieur, qu'est le Christ, qui ouvre les cœurs et donne l'intelligence.

sensations gustatives, de même celui qui est infecté par l'amour du monde ne peut goûter les choses divines...

Ces derniers mots nous font entrevoir jusqu'où peut atteindre cette action du maître intérieur; tout le monde se rappelle les belles sentences de l'Imitation :

Que retentissent les mots, ils ne donnent pas l'esprit.
Belles paroles ! mais si tu te tais, elles n'enflamment pas le cœur.
Les docteurs livrent la lettre, mais toi, tu en ouvres le sens.
Ils profèrent des mystères, mais toi, tu fais comprendre leurs expressions.
Ils édictent des préceptes, mais toi, tu aides à les accomplir.
Ils montrent la voie, mais toi, tu donnes la force d'y marcher.
Eux, c'est uniquement au-dehors qu'ils agissent, mais toi, tu instruis et illumines les cœurs.
Eux arrosent le dehors, mais toi, tu accordes la fécondité.
Eux clament des mots, mais toi, tu fais comprendre ce qu'on entend (1).

Nous lisons aussi dans l'Imitation (Lib. I, III, 3) : « Plus l'âme est unifiée et intimement simplifiée, plus aussi sans peine elle comprend de vérités et de plus hautes vérités : car d'en haut elle reçoit la lumière de l'intelligence ».

Autre leçon et nouvelle activité du Maître intérieur : il a donné l'intelligence de foi, première et indispensable; aux esprits qui s'en rendent dignes, il rend cette foi comme transparente et les introduit dans le secret des mystères divins : action encore tout individuelle. L'histoire des saints abonde en récits de ces illuminations, qui communiquent à des simples, sans lettres, une science plus élevée que celle des plus grands docteurs.

L'épître de saint Jean ne parle jamais explicitement de cet autre effet de l'onction sainte; cependant tout l'esprit de cet écrit, son atmosphère spéciale, certaines expressions supposent chez l'auteur et chez les chrétiens, vraiment chrétiens, cette science supérieure. Nous retrouvons, en effet, le climat que représentent certaines pages de saint Paul : ses développements

(1) *De imitatione Christi*, lib. III, cap. II, 2; cf. aussi lib. I, cap. III, 2, 3.

sur la sagesse, offerte à tous les chrétiens, mais assimilée seulement par les spirituels et les parfaits (*1 Cor.*, I, 17; III, 23); ses élévations sur la « super-science » (ἐπίγνωσις), sur la gnose qu'il souhaite à ses fidèles (*Col.*, I, 9; II, 2; *Éph.*, I, 17-19; III, 5, 18, 19; VI, 19; *Phil.*, III, 15...).

Saint Jean, pareillement, ne se contente pas de revendiquer, pour lui et ses pareils, la foi en Dieu, il assure qu'ils ont la vision de Dieu (III, 6) : foi transparente. Également, il affirme qu'ils connaissent Dieu (II, 3, 4, 13, 14; III, 1, 6; IV, 6, 7, 8; V, 20), avec une insistance qui suggère que cette connaissance est d'ordre mystique. Et, de fait, tous les commentateurs, depuis Didyme, ont vu là une connaissance doublée d'une communion :

Connaître, surtout dans les Écritures, ne désigne pas toujours l'acte de savoir, mais avoir l'expérience de quelque chose et lui être uni. Ce qui est prouvé par l'analyse de divers textes : *Luc*, XIII, 27 (Jésus ne participe pas à leur péché); *Gal.*, IV, 9 ; 2 *Tim.*, II, 19. D'où il suit que celui qui dit connaître Dieu, en ce qu'il est mêlé à lui et qu'il a part avec lui, doit nécessairement garder aussi ses commandements; c'est pourquoi il ajoute ensuite l'inverse du connaître (qui ne garde pas ses commandements ne le connaît pas). *En cela nous connaissons*, c'est-à-dire, nous savons, *que nous le connaissons*, à savoir que nous lui sommes unis et que nous gardons ses commandements (1).

Saint Thomas découvre cette science de la foi dans la promesse de Jésus :

« L'Esprit-Saint vous enseignera toute vérité » à savoir les vérités de la foi, qu'il enseignera en cette vie par une sorte d'intelligence élevée et qu'il enseignera pleinement dans la vie éternelle, là où nous le connaîtrons comme nous sommes connus (*1 Cor.*, XIII, 12 et *1 Joan.*, II, 27).

(1) *P.G.*, XXXIX, col. 1779, sq. Oecuménius, en son commentaire (*P.G.*, CXIX, col. 632), répète les mêmes remarques. Item, Théophylacte (CXXVI, col. 20), encore plus bref. Je ne me souviens pas avoir trouvé de pareilles définitions chez les commentateurs latins. Calvin voit là une connaissance vivante; il reproche aux Sorbonistes une science « ex qua ne minima quidem scintilla pietatis emicare queat ».

Et ailleurs il affirme encore cette connaissance des choses de la foi que contient l'onction du Saint-Esprit :

Quelques-uns possédant la grâce sanctifiante (gratum faciens) peuvent se trouver comme hébétés relativement à certaines choses qui ne sont pas nécessaires au salut ; mais sur celles qui sont nécessaires au salut, ils sont suffisamment instruits par l'Esprit-Saint, suivant ces mots de *1 Joan.*, II, 27 : Son onction vous instruira de toutes choses (1).

Voilà donc les grâces qu'apporte l'onction du Saint-Esprit et les activités individuelles qu'elle soutient : la lumière de la foi, qui pousse à croire à la révélation, l'enseignement du Maître intérieur qui produit, et l'intelligence première des vérités de foi, et, en certains cas, une science toute personnelle et infuse de ces vérités.

Ces grâces et ces activités ont mis le chrétien en possession personnelle de sa foi : il lui reste à la défendre, en dépistant et en repoussant les doctrines hérétiques ou erronées qui menaceraient de la pervertir.

Il est vrai que c'est à l'Église enseignante que revient cette charge de discerner et de dénoncer les hérésies. Mais, même si le charisme du discernement des esprits était très répandu (*1 Cor.*, XII, 10) et bien que les apôtres fussent attentifs à contrôler les doctrines et à dénoncer les hérésies, il pouvait arriver que de simples fidèles fussent obligés de pourvoir individuellement à la sécurité de leur foi. Au reste il est constant que la foule des chrétiens, l'*Ecclesia discens*, a eu parfois une part décisive dans la découverte et dans le rejet des hérésies. On sait la douleur du peuple chrétien devant le blasphème de Nestorius, refusant à Marie le titre de Mère de Dieu. Un siècle auparavant, le peuple fidèle manifesta la fermeté invariable de sa foi à l'encontre de la faiblesse et des palinodies des évêques courtisans, courant de synode en synode et corrigeant dans le concile d'aujourd'hui les formules qu'ils avaient établies et jurées dans le concile d'hier. Saint Hilaire

(1) 2ª 2ªe, q. VIII, art. 4, 1um.

a célébré d'une formule vengeresse cette fidélité du populaire : « Sanctiores aures plebis quam corda sunt sacerdotum » (1).

Aussi bien, dans les vers où Gerson énumère quels sont ceux qui ont qualité pour examiner les doctrines, il ajoute les particuliers aux autorités officielles :

> Concilium, Papa, praesul, doctor benedoctus,
> Discretor quoque spirituum de dogmate censent (2).

Aux trois premiers, il attribue une autorité authentique; aux docteurs et licenciés en théologie, il reconnaît une autorité en partie authentique, en partie doctrinale; à ces derniers, il adjoint tout homme suffisamment instruit des saintes lettres; et dans des considérations, dont les difficultés de son époque excusent les graves erreurs, il met le jugement de ce particulier au-dessus de la déclaration du pape mal informé, ou de la décision du concile. Quoiqu'il en soit de ces tendances hérétiques, il reconnaît à un simple fidèle, qui ne possède ni un grade académique, ni le charisme du discernement des esprits (*1 Cor.*, XII, 10), le droit et la capacité de distinguer, en matière doctrinale, l'erreur de la vérité. Scaramelli tient la même position : outre le discernement des esprits, infus par grâce gratuitement donnée, il définit un discernement des esprits qu'on peut acquérir par le travail et l'industrie (3).

C'est également à de simples fidèles, qui ne sont ni des

(1) *Liber contra Auxentium*, 6, *P. L.*, X, col. 613; dans son « *ad Constantium augustum* », liber primus, 8, col. 564, il relate que les évêques, craignant le jugement du peuple, passèrent de la maison du Seigneur au palais.

(2) *De examinatione doctrinarum*, dans GERSONI *Opera*, Anvers, 1706, col. 7 et 11.

Il est à noter que les auteurs traitent très peu du discernement des doctrines : les traités classiques (Bona, Scaramelli, saint Bernardin de Sienne, Adriaenssens ou Hadrianus...) sur le discernement des esprits ne considèrent guère que les inspirations intérieures (et c'est le titre qu'on donnait anciennement à ces traités). Ils ne parlent qu'occasionnellement du discernement des doctrines.

(3) Gio. Battista SCARAMELLI, *Discernimento dei Spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui*, Venezia, 1756, cap. IV, p. 33, sq. Traduction française, Paris, 1893, p. 49.

mystiques, ni des docteurs, que saint Jean reconnaît la possibilité et donne l'ordre de démasquer les antéchrists et les faux docteurs (II, 18-27; IV, 1-6), de reconnaître l'esprit de vérité et l'esprit d'erreur : office strictement individuel.

Déterminons ce qui est proprement individuel dans cette fonction. Ce n'est pas le critère, la pierre de touche, qu'il faut appliquer à l'esprit pour l'éprouver et le découvrir : critère unique, la doctrine déjà reçue, les formules dogmatiques déjà consacrées : Jésus-Christ (II, 22; III, 23; V, 1; cf. *I Cor.* XII, 3), Jésus-Christ venu en chair (IV, 1), Jésus, fils de Dieu (V, 5; III, 23); tout cela est transmis par la prédication ecclésiastique. Ce que le Saint-Esprit communique aux âmes croyantes, c'est de sentir comment telle doctrine frelatée, se couvrant parfois d'une spécieuse recommandation de piété, est contraire à l'enseignement orthodoxe et ecclésiastique, dissout ou brise le Christ : discernement parfois malaisé, comme le montrèrent les controverses suscitées par l'arianisme, les disputes autour de *homoousios* ou de *homoiousios*, et qui nécessite une intervention puissamment éclairante de l'onction du Saint-Esprit; onction plus active chez les saints, qui restent en parfaite communion avec Dieu, le voient et le connaissent.

* * *

Voici le chrétien en possession personnelle d'une foi certaine et lumineuse; il lui manque encore, pour la plénitude et l'aisance de sa vie intérieure, une autre certitude intime, certitude qui engendre la confiance en Dieu. Ce sont ces deux sentiments que saint Jean veut trouver et exciter chez ses fidèles.

La certitude d'abord de posséder Dieu. Remarquons l'insistance de l'apôtre sur ce point, insistance qui se traduit en partie par l'emploi surabondant du verbe « connaître ». Le chrétien a besoin de connaître qu'il est en communion avec Dieu (I, 6), qu'il est ou demeure en lui (II, 5, 6; III, 24; IV, 12-16; V, 20), qu'il est né de lui, qu'il est fils de Dieu (III, 9,

10; IV, 7; V, 1, 18), qu'il le voit ou le connaît (II, 3-5, IV, 7; III, 6; II, 9, 10), qu'il possède la charité parfaite (II, 3-5; IV, 12, 17), qu'il a la vie éternelle en soi (III, 15).

Mais cette certitude, qui est la certitude de la grâce sanctifiante, est-elle possible et à quel degré ? Suivant la doctrine commune des théologiens catholiques, à moins d'une révélation spéciale, — privilège limité — personne ne peut avoir la certitude d'être en état de grâce; mais il peut le conjecturer « à divers signes... tels que se complaire en Dieu, mépriser les choses mondaines, n'avoir pas conscience d'être en état de péché mortel » (1^a 2^{ae}, art. 5). On estime généralement que cette connaissance conjecturale peut revêtir une véritable certitude morale, à savoir cette certitude qu'on atteint en matière historique ou celle qui suffit pour prendre une décision morale. Rappelons d'autre part que cette certitude morale de vivre dans la grâce de Dieu est normale et indispensable dans la vie chrétienne.

Comment obtenir cette certitude ? Les critères totalement extérieurs, sociaux et ecclésiastiques, — faire partie de l'Église — ne suffisent pas : Saint Jean dénonçait à ses fidèles ces faux-frères qui avaient longtemps fait partie des membres de l'Église, sans en être véritablement, puisqu'ils en étaient sortis (II, 19). Il propose donc d'autres critères : d'abord des critères extérieurs : en dehors de la vraie foi (IV, 15; V, 1), la pratique des commandements (II, 3, 4; III, 24), l'imitation du Christ (II, 6; I, 6, 7), la charité fraternelle (II, 9-11; III, 10, 14, 15, 18; IV, 7, 12, 16). L'exemption du péché est un critère surtout intérieur (III, 6-10; V, 18).

Mais voici où se manifeste l'originalité de saint Jean : il donne aussi comme critère l'Esprit de Dieu : « Voici en quoi nous connaissons que nous demeurons en lui et lui en nous, en ce qu'il nous a donné de son Esprit » (IV, 13; III, 24).

Saint Jean, parlant pour l'ensemble des fidèles, ne fait pas ici allusion aux manifestations charismatiques, glossolalies, prophéties ou autres, qu'il ne mentionne jamais, qui probablement étaient devenues fort rares à son époque et qui étaient

destinées à disparaître. D'ailleurs, comme le remarque saint Augustin, ce signe ne vaut plus pour nous : « quand nous imposons les mains à un enfant, personne ne s'attend à le voir parler en langues » (sur III, 24, *tract.* VI, 10, col. 2025). Le même saint docteur ajoute que la possession de l'Esprit se manifeste par la charité qu'on porte à ses frères et à toute l'Église, répandue dans le monde (*ibid.* et sur IV, 13; *tract.* VIII, 12, col. 2043).

Cette dernière explication nous paraît encore insuffisante : elle confond le critère de la charité fraternelle et celui de l'Esprit. Nous pensons qu'il y a là le rappel d'une expérience chrétienne, unique et spécifique : le sentiment de l'Esprit-Saint, présent en l'âme de tout chrétien. Saint Paul se réfère à cette expérience dans l'affirmation deux fois répétée : « Vous avez reçu un esprit de filiation, dans lequel nous crions : Abba, ô Père; et l'Esprit lui-même rend témoignage avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rom.*, VIII, 14, 15; *Gal.*, IV, 5, 6). Sur quoi saint Thomas écrit :

> L'homme spirituel, non seulement apprend du Saint-Esprit ce qu'il doit faire, mais aussi son cœur est mû par l'Esprit-Saint. Aussi faut-il donner un sens plus large aux mots : « ceux qui sont menés par l'Esprit ». En effet, ceux-là sont dits menés, qui sont mus par un instinct supérieur. Exemple des animaux... Pareillement l'homme spirituel n'est pas mû surtout par le mouvement de sa propre volonté, mais c'est de par l'instinct de l'Esprit-Saint qu'il est incliné à faire quelque chose, suivant le mot d'Isaïe (LIX, 19) : « il viendra comme un fleuve violent que contraint le souffle de Dieu ». Et il est dit aussi (*Luc*, IV, 1), que le Christ était conduit par l'Esprit dans le désert. Ce qui n'exclut pas que les hommes spirituels n'agissent par leur volonté et leur libre arbitre, car ce mouvement même de la volonté et du libre arbitre est causé en eux par l'Esprit-Saint, suivant le mot de saint Paul (*Phil.*, II, 13) : « c'est Dieu qui produit en vous le vouloir et le faire ».

Scaramelli, s'appuyant sur saint Grégoire et sur Gerson, assure que les âmes saintes discernent en elles le bon esprit du mauvais esprit, les révélations divines des illusions, au moyen d'une saveur intime, ou bien d'une douceur spirituelle. Il tire de l'exemple de sainte Thérèse que cette impression

apporte avec elle le sentiment d'une absolue certitude; mais il ajoute que ce critère n'est perceptible qu'aux personnes jouissant de grâces spéciales et qu'il ne dispense pas de consulter un directeur expérimenté (1). Retenons de ces déclarations que le Saint-Esprit peut se rendre directement sensible à l'âme.

Le R. P. Bainvel assure, de son côté :

Il y a pour le commun des chrétiens, j'entends pour ceux qui vivent de la vie chrétienne et qui sont en état de grâce, quelque chose de plus profond (que la conversion) et de plus intime, comme une première perception confuse et rudimentaire de ce que les mystiques éprouvent en eux-mêmes... Quand nous avons *vécu quelque chose* (c'est la seule formule qui traduise bien ma pensée), notre connaissance de cette chose prend un caractère à part : toute l'âme en est, et il y a je ne sais quel sens intime d'une vérité nôtre, familière, faisant partie de nous-mêmes et de notre vie, que l'on n'a pas dans la connaissance purement spéculative. Saint Thomas appelle cela le sens d'une certaine identité de nature, d'une certaine parenté (connaturalitas quaedam) entre nous et l'objet connu : l'homme de bien en étudiant le bien y retrouve, y reconnaît quelque chose de soi et du sien. Cette sympathie, cette affinité entre ce que nous sommes et ce que nous connaissons est quelque chose d'expérimental. Ne faut-il pas en conclure que nous avons tous une certaine expérience du surnaturel en nous? Saint Thomas semble le laisser entendre : « Il y a deux façons de bien juger d'une chose : en y appliquant parfaitement sa raison, ou par une certaine identité de nature avec l'objet dont on juge : ainsi celui qui sait la morale juge bien des choses de la chasteté par raison spéculative; celui qui possède la vertu de chasteté en juge par une certaine affinité avec elle. Ainsi pour les choses divines, la sagesse intellectuelle nous en fait juger sainement en spéculation ; mais en juger saintement selon cette parenté avec elles, c'est l'effet du don de Sagesse. Mais cette sympathie ou cette affinité avec les choses divines, nous l'avons par la charité » (2).

(1) Édition ital., p. 28, sq.; traduction française, p. 41, sq. Il cite : *Les dialogues de saint Grégoire*, lib. IV, cap. 48 et *De probatione spirituum*, de GERSON.

(2) *Nature et surnaturel*, Paris, 1903, p. 319, sq.; il cite $2^a\ 2^{ae}$, q. XLV, art. 2.

Ces considérations sont particulièrement intéressantes : elles montrent que la foi certaine et lumineuse, d'une part, la charité et le sens du surnaturel, d'autre part, sont corrélatifs et ne peuvent subsister l'un sans l'autre. Cela est bien dans l'esprit de l'épître de saint Jean qui joint étroitement foi et amour et résume ainsi la doctrine de son Maître : « Et voici quel est son commandement, c'est que nous croyions au nom de son fils Jésus-Christ et que nous nous aimions les uns les autres suivant qu'il nous en a donné le commandement » (III, 23).

Cette expérience intime du surnaturel, cette conscience de l'action du Saint-Esprit, se doublent d'un autre sentiment, la seconde disposition que saint Jean veut voir chez ses chrétiens : un amour de Dieu sans mélange, une absolue confiance en lui.

L'amour de Dieu tient une grande place chez saint Jean, plus encore dans son épître que dans son évangile. Le disciple bien-aimé entend toujours la dernière prière de son Maître : « Et je leur ai fait connaître ton nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et que je sois aussi en eux » (*Joh.*, XVII, 26). De ces mots éblouissants l'apôtre a déduit plusieurs principes.

D'abord sa définition de Dieu : « Dieu est amour » (IV, 7, 8, 16). L'amour est ainsi conçu comme une force divine : de son foyer céleste elle se répand dans le monde; s'abandonner à cette force, rester dans l'amour, est donc rester en Dieu, avoir communion avec lui. Il n'est même plus besoin d'ajouter un déterminatif à ce mot « amour » : il désigne toujours cet attribut divin, soit en lui-même, soit en sa participation (III, 16; IV, 10, 16, 17, 18; *2 Joh.*, 6).

Manifestations historiques de cet amour : après l'amour premier et principiel du Père pour son Fils, que Jean ne mentionne pas ici, il présente l'amour de Dieu pour les hommes; c'est lui le premier qui les a aimés (IV, 10), en donnant son Fils pour eux (IV, 9, 10, 14, 16; cf. *Joh.*, III, 16; *Rom.*, VIII, 32), en permettant qu'il livrât sa vie pour l'expiation de leurs péchés (III, 16, 17), en leur conférant la filiation divine (III, 1).

En conséquence, les hommes doivent aimer Dieu, amour qui prend deux formes, intimement liées et interdépendantes (v, 2) : garder les commandements de Dieu (II, 5; V, 2, 3); aimer ses frères (III, 16, 17; IV, 11, 19, 20; V, 1, 3; II, 17). Cet amour est donné tout à la fois comme le signe et comme l'effet de la communion du chrétien avec Dieu (II, 5, 6; III, 10, 12, 17; IV, 7, 8, 12, 16).

Nous sommes ainsi conduits à penser que saint Jean donne souvent un sens complexe à ce mot réservé « amour ». L'amour de Dieu, que le chrétien sent en lui-même et par lequel il a la certitude d'être en communion avec Dieu-amour, ne peut-il se concevoir comme le sens de l'amour que Dieu porte à ses créatures? D'ailleurs notre amour pour Dieu n'est-il pas le reflet et le gage de l'amour de Dieu pour nous? Nous croyons saisir cette signification plus compréhensive dans certaines phrases de saint Jean, en particulier dans celle-ci : « Dieu est amour et qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. Voici en quoi pour nous cet amour est accompli, en ce que nous ayons de l'assurance au jour du jugement : car tel est celui-là, tels aussi nous sommes dans le monde. Il n'y a pas de crainte dans l'amour, au contraire l'amour accompli bannit la crainte : car la crainte a rapport au châtiment et celui qui craint n'est pas accompli dans l'amour » (IV, 16-18). Sans doute notre assurance peut être produite par notre conscience d'avoir sincèrement aimé Dieu, fidèlement gardé ses commandements, tout spécialement le commandement de la charité fraternelle; et, de même, la crainte du châtiment peut envahir et infecter notre amour pour Dieu, notre volonté de le servir. Mais combien plus inébranlable surgit l'assurance qui s'enracine dans le sentiment de l'amour paternel dont Dieu nous presse! Et combien plus sûrement toute crainte est-elle chassée par l'abandon à ce même amour? N'est-ce pas cette disposition qui pousse saint Paul à défier toute la création de le séparer de l'amour de Dieu qui est en Jésus-Christ notre Seigneur (*Rom.*, VIII, 35-39)?

La confiance, l'assurance (παρρησία) : c'est le sentiment qui

doit régner, imperturbable, dans le cœur de tout chrétien : confiance à la pensée du Jugement, qui ne peut nous épouvanter puisque Dieu nous aime (II, 28; IV, 17); confiance que Dieu exaucera toutes nos prières (III, 21, 22; V, 14, 15); nous retrouvons là un écho de la promesse que Jésus ne se lasse pas de répéter au cours de son dernier entretien (*Joh.*, XIV, 13, 14; XV, 7, 16; XVI, 23, 24, 26, 27). Comme cette assurance donne de force, de fermeté et d'aisance à une vie religieuse! Et si elle fait défaut, l'âme peut-elle concevoir et conserver l'attitude filiale qu'elle doit entretenir à l'égard de son Dieu?

Ce sentiment d'amour confiant, si étroitement allié au sentiment d'être en communion avec Dieu, saint Jean n'aurait-il pas accepté avec saint Paul (*Rom.*, V, 5; VIII, 26, 27) d'en attribuer la production à « l'Esprit qui nous a été donné » et par lequel nous savons que nous demeurons en Dieu? Ainsi l'Esprit apparaît comme l'auteur véritable de cet individualisme chrétien : par la lumière de grâce il fait adhérer à la révélation; se faisant notre Maître intérieur, il nous infuse de notre foi l'intelligence primaire, puis une connaissance plus profonde; son onction nous permet de démasquer les faux prophètes; et enfin il nous assure que nous possédons Dieu et il nous infuse l'amour confiant qui ne craint pas le jugement et qui profère les prières victorieuses.

Et c'est parce qu'il est l'œuvre de l'Esprit que cet individualisme, loin d'être un danger pour l'unité de la société chrétienne, ne peut que la resserrer : le Saint-Esprit, âme de l'Église, en même temps qu'il dirige dans son ensemble l'édification du corps du Christ, inspire à chacun des membres les activités qui doivent le mieux concourir à l'accomplissement du dessein, de toute éternité arrêté par le Père.

Enghien. Joseph BONSIRVEN, S. I.

LA NOUVEAUTÉ DE L'ACTION CATHOLIQUE

Depuis qu'il est monté sur le trône pontifical, S. S. Pie XI n'a pas cessé de présenter au monde chrétien l'Action catholique comme le grand devoir du temps présent et la préoccupation principale de son pontificat. Il en a parlé avec une telle abondance et dans des termes si graves qu'on est amené à se demander à quelle nécessité nouvelle cet apostolat doit satisfaire, quel événement justifie de pareilles insistances, en un mot *quelle est la nouveauté de l'Action catholique.*

A lire les études, d'ailleurs si complètes, parues sur l'Action catholique, on ne retient guère, sur ce point précis dont nous parlons, que cette idée générale : les temps où nous vivons voient une recrudescence telle du paganisme qu'un appel particulièrement pressant à l'apostolat s'impose, si l'on veut préserver le monde d'une sorte d'apostasie générale, accompagnée d'un retour vers la barbarie. L'Action catholique serait donc une intensification, une généralisation de l'apostolat des laïcs, qui a d'ailleurs existé, dans des degrés divers, à toutes les époques de l'histoire de l'Église.

Cette interprétation rend-elle suffisamment compte non seulement de l'insistance du pape, mais encore de la forme qu'il donne à cet apostolat ? Il ne se contente pas, en effet, de demander, d'exiger un apostolat plus ardent, plus général; il érige un certain genre d'apostolat, une forme spéciale d'apostolat auquel il donne une sorte de prééminence sur les autres, et qu'il organise sur un plan déterminé, partout le même, dans certains traits constitutifs, tels que le rattachement à la hiérarchie, le dégagement des activités temporelles, l'universalité, etc...

Il semble donc qu'il s'agit vraiment d'une nouveauté.

Et c'est ce caractère dont on cherche à expliquer dans ces quelques pages la raison d'être.

Et d'abord, cette nouveauté, puisque nouveauté il y a, ne peut résider dans l'apostolat considéré dans ses éléments essentiels : la prédication de la parole de Dieu, l'administration des sacrements, la formation des âmes aux disciplines de la morale catholique. C'est par là que la vie chrétienne s'est d'abord répandue dans le monde; ce sera toujours par ces moyens qu'elle continuera à rayonner à quelque âge et dans quelque condition que ce soit. Les différences ne peuvent venir que des *réactions de l'homme* — individu ou société — sur cette action toute spirituelle que l'Église, dans ses prêtres et dans ses laïcs, exerce constamment et uniformément. *Tantôt l'homme acceptera la vie qu'on lui présente et harmonisera avec elle sa vie profane; tantôt il la rejettera et se mettra en état de lutte vis-à-vis d'elle.*

Et voilà ce qui va créer dans l'histoire de l'Église les époques différentes de son apostolat, voilà ce qui réclamera d'elle des adaptations diverses d'une action toujours identique dans son fond.

Pour bien comprendre la nouveauté de l'Action catholique, il nous paraît nécessaire de passer en revue les étapes générales de l'apostolat de l'Église, parce que c'est par là qu'on peut se rendre compte non seulement de ce qui lui est propre mais aussi, et plus encore peut-être, des espérances qu'il est permis de fonder sur cette forme nouvelle que tant de siècles d'effort ont rendue possible.

Est-il besoin d'avertir le lecteur que cette revue de l'histoire de l'Église est faite d'un point de vue strictement limité par notre sujet? On y trouvera des simplifications, des généralisations que des esprits attentifs à la complexité des faits trouveront peut-être trop succinctes et trop absolues. Nous nous en excusons d'avance; il était impossible d'étendre longuement et de nuancer minutieusement cet exposé historique préliminaire et le but modeste de ces pages est plutôt de *suggérer une explication* que de fournir un tableau définitif.

Première étape de l'apostolat. Effort de pénétration purement spirituelle dans le temporel païen.

Dès que la vie divine commença de rayonner, elle provoqua contre elle les réactions violentes d'un monde fermé sur lui-même, le monde païen. « Christiani non sint ». C'est la persécution. Le chrétien est l'ennemi.

Mais cette vie divine trouva précisément dans la persécution et dans la mort une forme d'apostolat incomparable. Rien ne fit rayonner plus purement la divinité du chrétien que sa force en face de la mort. « Sanguis martyrum, semen christianorum ».

Et en effet, tantôt par le sang de ses martyrs, tantôt, dans les temps de répit, par le zèle de ses disciples à pratiquer les plus belles vertus, la religion conquiert de plus en plus d'adeptes; et, à côté de la société païenne, avec ses vices et ses désordres, commence à se former une société chrétienne, avec des vertus, des mœurs, bientôt des institutions toutes différentes. Résultat merveilleux d'un *effort héroïque tout spirituel* ayant contre lui la puissance temporelle la plus redoutable.

De ces deux sociétés opposées, une des deux devait finir par l'emporter. Après trois siècles d'effort, le christianisme l'emporte. En 313, Constantin se convertit.

Aussitôt les positions se renversent : une étape nouvelle de l'apostolat commence.

Deuxième étape de l'apostolat. Le temporel au service du spirituel.

Jusqu'ici le christianisme s'était répandu par la seule force spirituelle d'une vie toute surnaturelle. Il avait gagné directement d'âme à âme, au-dessus et souvent à l'encontre des intérêts temporels.

Maintenant, le temporel se met *au service du spirituel.* Il sera avantageux d'être chrétien autant et plus qu'il était dangereux de l'être aux siècles précédents.

On pressent les inconvénients de ce genre nouveau d'apostolat. Être chrétien par intérêt, c'est l'être bien peu, en effet. Les nouveaux convertis — qu'il s'agisse des empereurs ou de leurs

sujets — risquent grandement de mettre bien plutôt leur religion au service de leurs intérêts.

Et voici que, dans cette société encore toute païenne, va se faire un mélange du temporel et du spirituel, une confusion, où tantôt prédominera l'un, tantôt l'autre.

Au début, sous les empereurs romains, l'État l'emporte. Il est puissant encore et solidement organisé. L'Église est faible, spirituellement par le fait de l'affluence d'éléments douteux, organiquement par le fait de son extension trop récente. Et les empereurs se font comme les tuteurs de l'Église, avec les rudesses et les indiscrétions qu'on peut deviner et que l'histoire de l'Église expose dans des pages souvent bien tristes pour le nom chrétien.

Les empereurs convoquent les conciles, nomment des évêques, imposent des formules dogmatiques. C'est le césaropapisme. Et ce fut bientôt l'hérésie.

En 359, dit saint Jérôme non sans exagération, le monde entier en gémissant s'étonne de se voir arien.

Mais voici que la Providence intervient. Les barbares envahissent l'empire. Le monde romain cesse d'exister politiquement. Et la seule force qui se présente en face de cette Europe chaotique, c'est l'Église. La rencontre de saint Léon le Grand et d'Attila à Mantoue, en 452, est à la fois une réalité historique et un magnifique symbole. C'est l'Église qui, dès ce moment, entreprend, en ordre principal, l'éducation du monde, réunissant en elle seule la triple puissance d'où sortent toutes les civilisations : la religion, la science et la force. C'est en effet dans l'Église que se trouvent la sainteté, la science recueillie dans les monastères, et bientôt la force que lui confèrent les peuples, en retour de ses services et de sa protection.

Certes, cette tâche, l'Église ne l'a pas accomplie en une marche égale et rectiligne. Il y eut Charlemagne; mais il y eut aussi le siècle de fer.

Mais enfin, il y eut Henri IV et Canossa. A partir de Grégoire VII, l'ascendant de l'Église est nettement accusé. Et il en sera ainsi, en dépit des retours et des écarts, jusqu'au XV^e^ siècle.

Au cours de près de dix siècles, l'apostolat de l'Église fut donc caractérisé par une étroite union, nous dirions plutôt une compénétration du spirituel et du temporel. Il est difficile, en effet, de parler d'union là où il n'y a pas distinction nette de deux choses. Or à cette époque, ni le temporel ni le spirituel n'avait atteint un degré suffisant d'élaboration, d'organisation pour pouvoir poser nettement en face l'une de l'autre deux sociétés distinctes et parfaites : l'État et l'Église.

En réalité, le pape et l'Église exercent une sorte de surintendance sur l'Europe et sur les états en formation. A cause de la carence du pouvoir temporel, le spirituel intervient dans toutes les affaires temporelles, non seulement par une influence indirecte, mais directement, *d'autorité*, quoique toujours en vue du bien des âmes impliqué de fait dans toutes les affaires.

Une légende courut pendant tout le moyen âge qui expliquait cette ingérence du spirituel : Constantin aurait légué au pape saint Sylvestre l'Empire d'Occident avec la mission de le gouverner au nom de Dieu.

Et à la fin du XIII^e^ siècle, Boniface VIII recueillait les théories courantes à cette époque, lorsqu'il laissait dire, dans un sermon du jubilé de 1300, à son prédicateur favori, le cardinal Aquasparta : « Le pape seul a la souveraineté spirituelle et temporelle sur tous les hommes en place de Dieu ». Ainsi donc l'apostolat de l'Église à cette époque se caractérise par l'exercice d'un pouvoir temporel, annexé et comme inhérent à son pouvoir spirituel. Elle met au service de l'idéal social chrétien la puissance de ses influences, de ses richesses, de ses armées, de ses alliances; et peu à peu façonne des peuples, des nations, des sociétés temporelles, en harmonie, par leurs mœurs, par leurs institutions, par leur esprit, avec les principes chrétiens.

Elle crée, pour les âmes, un *milieu social* favorable à la foi. Pour sauver le monde, l'Église le civilisa.

Troisième étape de l'apostolat. La réaction sur les âmes de cet état social chrétien façonné par l'Église.

Cette étape ne se différencie pas de la précédente par un

changement de structure sociale. Au contraire, elle en diffère comme la possession diffère de la conquête. Mais la différence est considérable au point de vue où nous nous mettons : l'apostolat de l'Église n'a plus précisément un objectif social, nous voulons dire l'établissement d'un milieu favorable à la vie chrétienne — ce milieu est chose faite —; mais il a pour objectif propre de maintenir et surtout d'utiliser ce milieu au bien direct des âmes. Il s'agit à cette époque non pas de travailler les formes extérieures de la vie chrétienne, mais d'utiliser les influences régnantes, en vue de faire progresser, autant qu'il est possible, les âmes dans la vie de foi. Travail principalement sacerdotal, sacré, que l'on attend du clergé à qui on réclame plus de ferveur, plus de pureté, plus d'élévation.

C'est l'époque de la « Chrétienté », c'est-à dire d'une Europe qui, par-dessus les distinctions — assez mouvantes — des États en formation, est unie non seulement dans la communauté d'une même foi, mais encore dans l'acceptation d'institutions, de lois, de coutumes, de mœurs, profondément marquées de l'empreinte chrétienne, et dans la soumission à l'autorité suprême d'un pape au service du Christ et d'un empereur au service du pape.

De toutes parts, les âmes subissent l'influence d'une société pleine de la foi catholique :

L'autorité, à tous les degrés, vient de Dieu. Le pape couronne l'empereur. Il délie du serment de fidélité les sujets d'un prince indigne.

La science, née dans les abbayes, est toute pénétrée des données de la foi. Le couronnement des études est la théologie.

Le travail est organisé d'abord en vue de la sanctification, selon l'idéal de Nazareth : ce sont les corporations.

Les lois sanctionnent le décalogue et obligent en conscience.

Les arts, enfin, convergent tous vers l'évocation des réalités surnaturelles et concentrent toutes leurs forces sur un chef-d'œuvre : la maison de Dieu sur terre, la cathédrale.

Il semble qu'à cette époque on puisse dire que l'apostolat social soit devenu quasi impossible et donc que l'action catho-

lique — au sens rigoureux que nous envisageons ici — était alors un non-sens.

Restait l'action directement et proprement surnaturelle de l'Église sur les âmes ainsi enveloppées d'influences sociales chrétiennes.

Quatrième étape. La crise.

Il se serait pourtant trompé celui qui aurait cru achevée la tâche sociale de l'Église et définitive la construction ainsi faite d'un monde chrétien.

En réalité, ce n'était qu'une ébauche. Elle appelait un autre édifice, le vrai, le seul dans les vœux de l'Église, mais que les temps n'avaient pas permis de réaliser.

Mais, pour monter plus haut, il fallut passer par une crise.

Elle s'annonça de deux manières, qui, l'une et l'autre, dénotaient deux défauts inhérents à la « chrétienté » : *la Réforme et l'humanisme.*

1° *La réforme.* Dès les débuts du XIVe siècle, au concile de Vienne en 1311, le mot de réforme commença à être prononcé dans l'Église elle-même. On réclame « *la réforme de l'Église dans la tête et dans les membres* ». Ce mot ne cessera plus de retentir comme le cri d'alarme qui signale le danger de cette époque.

Les forces spirituelles, les forces centrales qui doivent animer le corps en pleine croissance de l'Europe chrétienne, ces forces ne suffisent plus. Il y a trop d'intérêts engagés dans la religion; il y a trop de religion engagée dans le temporel. Les richesses alourdissent les âmes des moines, des prêtres, des évêques, des papes; les affaires les encombrent et les déconsidèrent.

Un apostolat nouveau s'impose : celui de l'Église sur elle-même.

2° *L'humanisme.* De son côté, la société temporelle, en se civilisant à l'école de l'Église, commence à prendre conscience de ses capacités propres, de sa *valeur humaine* et de son droit à une certaine autonomie. Et, en même temps qu'elle exige de l'Église plus de « spiritualité », elle aspire elle-même à développer les biens d'ordre matériel et intellectuel qui sont

confiés à la société temporelle. La culture purement humaine l'enchante quand elle la retrouve dans les monuments de la civilisation gréco-romaine.

Réforme et humanisme, double mouvement issu d'un même effort : le dégagement mutuel du spirituel et du temporel. Le temporel cherche à se dégager du spirituel, c'est l'humanisme; le spirituel cherche à se dégager du temporel, c'est la réforme, la vraie.

Et l'Église, comme une mère qui s'oublie, favorise la Renaissance qui permettra aux États naissants de se passer d'elle dans la gestion de leurs affaires.

Et l'Église réunit des conciles, crée des ordres religieux nouveaux en vue de reprendre des forces spirituelles nouvelles pour les rudes tâches qui l'attendent.

Le protestantisme et la Révolution.

Ce double mouvement de réforme et d'humanisme, comme tous les grands mouvements sociaux, ne s'est pas déroulé sans écarts et sans excès.

De la réforme au protestantisme. Prononcé d'abord avec amour par des saints, ce mot de réforme fut bientôt prononcé avec violence par Savonarole, avec haine par Luther.

L'Église, humiliée par la captivité d'Avignon, divisée par le schisme d'Occident, est ouvertement attaquée par ses propres enfants. Le protestantisme, sous prétexte de réforme, consacre pour des siècles la division religieuse de l'Europe et du monde. Le libre examen introduit, sous prétexte d'autonomie de la raison humaine, un principe de dissolution de toute certitude qui devait ébranler non seulement la foi, mais les bases mêmes de la morale naturelle et de toute vérité absolue.

De la Renaissance à la Révolution. Dans leur impatience d'autonomie, les États en voie de formation vont chercher chez les légistes païens l'inspiration de leur politique, et, sous prétexte que l'autorité civile est de droit divin, ils affichent une hostilité tracassière à l'égard de l'Église. Philippe-le-Bel, le premier, dégage la France des cadres de la Chrétienté. Dans

cette voie, on arrive bientôt, non seulement à combattre l'Église dans l'autorité qu'elle prétend garder sur le temporel, mais à combattre même les principes moraux, fondement de tout ordre social qu'elle enseigne et défend.

L'homme de la Révolution — comme l'adolescent qui s'essaie à l'indépendance — érige en lois ses caprices, par impatience de toute autorité, fût-ce celle de la raison.

Et on vit se constituer en 1789 *la société moderne en complète opposition avec les lois les plus fondamentales de tout ordre social*, telles que l'Église les a toujours enseignées et que la raison les conçoit.

L'autorité non seulement ne vient plus de Dieu, mais n'existe plus à proprement parler. Selon la théorie du « Contrat social », la société se gouverne elle-même par ses représentants qui sont non ses chefs mais ses mandataires.

La science n'est pas seulement libérée des liens du dogme ; elle est affranchie même de tout absolu. L'esprit humain se tourne non plus vers le ciel, mais vers la terre. Ses connaissances préférées sont celles que l'expérience sensible contrôle ; et l'agnosticisme réduit à des hypothèses les vérités métaphysiques. L'ingénieur remplace le théologien.

Les lois non seulement ne s'occupent plus du décalogue, mais ne prétendent plus à rien d'absolu. Elles sont la codification des conditions du bon ordre, entendu selon les conceptions courantes, et toujours susceptibles de correction.

Le travail n'a plus rien à voir avec la sanctification ni la morale ; il n'est plus même œuvre humaine. Il est affaire de muscle et d'acier. Il s'agit uniquement de gagner de l'argent et avec lui de conquérir des richesses.

Enfin, cette société nouvelle place son chef-d'œuvre non plus dans le supra-terrestre, mais dans la terre : la matière à laquelle on va arracher ses secrets. Les découvertes modernes sont les divinités du jour et à la place des cathédrales on construit des usines.

Une société ainsi conçue devait commencer son établissement par une réaction violente contre la religion. Et en effet,

la Révolution guillotine les prêtres et incendie monastères et cathédrales.

Dès lors l'apostolat de l'Église prend une forme nouvelle.

Cinquième étape : 1789-1922. Dans un monde en lutte contre elle, l'Église régénérée reprend l'effort de pénétration spirituelle de la première époque.

La Révolution française, qui a fait le tour du monde, a consacré partout le principe d'une certaine séparation du spirituel et du temporel, c'est son droit et son bienfait. Elle a consacré le principe de l'*opposition du spirituel et du temporel,* c'est son péché originel.

Ce double fait a eu sur l'Église et sur l'État un double effet :

Sur l'Église :

1° En la persécutant, elle l'a appauvrie ; elle l'a éloignée des affaires séculières. Ainsi elle a concouru puissamment à la vraie réforme, réclamée depuis quatre siècles et résolument commencée depuis le concile de Trente. Ainsi l'Église, réformée dans la tête et dans les membres, a retrouvé une pureté et une vitalité qui rappellent les premiers siècles.

2° En fondant des États imprégnés d'irréligion et d'immoralité, la société civile a détruit ce milieu favorable à la vertu que la Chrétienté avait créé. Les masses, qui subissent surtout les influences extérieures, se sont lentement déchristianisées et démoralisées ; et le grand scandale du XIX^e^ siècle, c'est « l'apostasie de la classe ouvrière ».

Sur l'État :

1° La Révolution a ouvert toutes larges les portes du progrès humain : science et bien-être se sont considérablement développés. En même temps une certaine culture s'est répandue partout qui rend les nations du XX^e^ siècle autrement éclairées, autrement perfectionnées humainement, que celles du moyen âge. Le monde est entré dans sa vingtième année. Les États se sont affermis et savent se diriger par eux-mêmes.

2° Mais en identifiant liberté et indépendance, la Révolution a rendu en partie stériles ces progrès humains. Elle conduit la société civile vers une profonde décomposition dont le communisme bolchéviste est le terme ultime et dont la crise est une manifestation dans le domaine économique.

Cette situation nouvelle du monde moderne a commandé l'apostolat des cent dernières années.

Dans ses traits essentiels, c'est celui des premières années du christianisme.

Comme au siècle des empereurs romains, l'Église est sans puissance extérieure et politique, éloignée des affaires qui sont conduites dans un esprit opposé au sien. Si elle ne connaît plus d'une manière permanente les persécutions violentes des Néron et des Domitien, elle a vécu dans un milieu « spirituel » hostile, fait de lois, d'institutions (divorce, neutralité, etc.), de mœurs (romans, cinéma, théâtre...), d'influences (libéraux, francs-maçons...), qui combattent sans trêve les tendances chrétiennes ou simplement morales.

Comme au siècle des empereurs païens, l'Église, sans richesse et sans honneurs, trouve dans l'humilité et la pauvreté, dans la persécution, le renouvellement de sa vie et de son influence spirituelle. Ses papes ont brillé d'un éclat voisin de la sainteté depuis Pie IX jusqu'à Pie XI. Son clergé s'est purifié; on ne connaît plus la vie mondaine des prélats de cour et des abbés d'ancien régime. Les monastères et les maisons religieuses, gardés par la clôture, sont réguliers et l'apostolat missionnaire du XIX^e^ siècle est la manifestation la plus certaine du renouveau dont nous parlons. *Autour du clergé ainsi réformé, une élite sans cesse croissante de laïcs s'est groupée.*

Et, comme en 313, tandis qu'une nouvelle barbarie menace les états paganisés, la société des chrétiens gagne partout du terrain et se présente comme la réserve des forces spirituelles d'où sortent toutes les restaurations.

Sixième étape. De 1922 à nos jours : l'Action catholique.

Et voici la phase nouvelle de l'apostolat qui s'ouvre dans

l'histoire de l'Église — qui est au fond celle du monde et de la civilisation.

Tandis que les États achèvent d'éprouver l'impossibilité pratique de fonder quoi que ce soit sans les forces spirituelles et que la Révolution de 89 étale ses dernières conséquences, l'Église a étendu partout l'influence, discrète encore mais profonde, de ses forces de restauration.

Et la question du jour est de savoir si les nations, parvenues au terme de leurs désillusions, s'obstineront dans leur orgueil ou se tourneront vers l'Église pour reprendre avec elle le travail séculaire de l'éducation et de la civilisation du monde.

C'est une fois de plus la question d'un *accord entre l'Église et l'État* qui décidera de l'avenir du monde. C'est la question du jour. Elle se pose avec une insistance sans cesse croissante.

Or, depuis 1922, *Pie XI présente au monde la formule nouvelle de cet accord dans l'Action catholique.*

Voyons les principales conditions que doit réaliser cet accord pour être à la fois en concordance avec les lois éternelles qui président aussi bien à l'action de l'Église qu'à celle des États, et avec les dispositions particulières de notre époque.

1° Aujourd'hui comme au moyen âge et comme en tout temps, l'Église n'acceptera jamais qu'on l'exclue des affaires temporelles. Celles-ci relèvent de son autorité par leur côté spirituel. Et donc, toujours, l'Église exigera d'exercer une certaine maîtrise sur le temporel. Il s'en suit que la situation actuelle de l'Église, exclue d'un monde qui veut s'organiser sans elle et contre elle, ne peut durer.

2° Il est certain d'autre part, qu'aujourd'hui, à l'encontre des âges passés :

Le monde civil, en possession d'une certaine culture humaine qui en fait un sujet majeur sinon adulte, veut être maître dans ses affaires, dans le temporel; il n'acceptera plus la tutelle de l'Église. La formule de la Chrétienté au sens exposé plus haut n'est plus celle qui convient aujourd'hui.

L'Église, ayant à faire à un monde cultivé (grâce, en partie, à ses soins) abandonne cette part de sa mission — secondaire —

qui consista à engager directement ses forces dans des tâches d'ordre temporel, dans des affaires séculières. Elle se retire de la politique et laisse les États remplir leur mission, sans intervenir, même si, par cette intervention, certains écarts pouvaient être évités. Elle se concentre dans sa mission propre toute spirituelle, cherchant dans cette retraite un renouveau d'énergie surnaturelle, de sainteté. Et, pour bien marquer cette nouvelle orientation, Pie XI liquide définitivement le pouvoir temporel des papes et enjoint à son clergé de se retirer des partis politiques.

3° Plus que jamais, les deux sociétés se dégagent et s'affirment dans une distinction de plus en plus nette. Chacune, selon la formule de Léon XIII, veut être souveraine dans son domaine.

Dans ces conditions, quelle sera la nouvelle formule par laquelle l'Église exercera sa mission — nécessaire, éternelle — de pénétration spirituelle dans le temporel ? Un mot suffit : spirituellement. Il s'agit de diriger les nations par la communication d'un esprit conforme au sien. L'Église et l'État, parfaitement distincts comme sociétés, seront un dans l'esprit qui leur sera commun : l'esprit chrétien. Réaliser cette communication spirituelle, telle est la tâche spéciale de l'Action catholique, ce qui la spécifie comme telle et la différencie comme apostolat de ce qu'elle fut à d'autres époques.

Cette tâche — ardue certes et qui n'est qu'à peine ébauchée — elle s'apprête à l'exercer par deux moyens qui sont commandés par la nature même de l'entreprise :

1° Accroître au plus haut degré la vitalité du foyer spirituel qu'est l'Église : prêtres et laïcs. Vitalité qui s'entretiendra précisément par cette humilité, cette pauvreté où seront tenus les prêtres, les religieux, les évêques, les papes, éloignés des affaires séculières, et tout entiers à leur mission propre qui est de s'élever et d'élever tout avec eux vers la vérité suprême et le bien infini.

2° Communiquer aux laïcs quelque chose de cette préoccupation primordiale de conformer toutes choses aux lois de Dieu, en vue de tourner tout au bien des âmes et à la prospérité solide des États.

L'Église groupant autour d'elle les laïcs pour les former eux-mêmes à une vie chrétienne intense, pour les aider ensuite à façonner selon les principes chrétiens la société civile qui est la leur, telle nous paraît être la tâche propre de l'Action catholique.

Cette tâche, ainsi précisée, est extrêmement vaste dans le concret. Elle ne laisse rien en dehors de son action et met en œuvre aussi bien les moyens surnaturels que les moyens naturels. Toujours est-il que, pour saisir la spécialité, la nouveauté de cette action apostolique si vaste et si complexe, il semble qu'il faille lui donner comme centre de perspective l'idée que nous exposons ici : *la reconstitution d'un « temporel chrétien »*.

Elle se caractérise par les notes suivantes :

1° Avant tout elle est *laïque*. Elle est laïque dans les sujets qui l'exercent. Elle est laïque dans son objet immédiat : cet ordre social qu'il s'agit d'introduire dans le temporel. Certes, cela ne peut se faire que par l'exercice des vertus chrétiennes et donc le surnaturel y intervient intimement. Mais cependant, cet objet n'est pas d'ordre surnaturel comme celui auquel s'applique le sacerdoce : la sanctification formelle par la prédication de la parole de Dieu, l'administration des sacrements et la discipline religieuse. Les laïcs d'Action catholique n'ont pas à opérer précisément l'œuvre intime de l'Église qui est de sanctifier, mais à y préparer, à y contribuer. Ils n'ont à la mission de l'Église qu'*une part*, c'est celle que leur caractère de laïcs leur permet. Et celle-ci a pour domaine propre non pas la vie proprement divine, mais la vie humaine, dans ses rapports avec la vie divine, à laquelle il s'agit de l'adapter. Cette adaptation de la vie humaine aux exigences de la vie surnaturelle, c'est ce que nous appelons : l'ordre social chrétien.

2° Elle est *universelle*, et cela en deux sens. D'abord en ce sens qu'elle doit atteindre toutes choses, tout étant par quelque côté en rapport avec l'âme, avec la destinée éternelle. Ensuite en ce sens qu'elle emploie pour cette restauration toutes les forces qui se présentent pourvu qu'elles soient de cet ordre spirituel qui les met en rapport avec le but dernier de l'Action catholique : le règne de Jésus-Christ.

3° Elle est *spirituelle*, c'est-à-dire qu'elle ne s'occupe de tout que sous cet aspect, sous ce rapport, avec les dispositions vertueuses par lesquelles les âmes sont acheminées vers Dieu. Et ceci est remarquable que les laïcs soient chargés de ce travail, eux qui, ordinairement, ne se croient appelés qu'à recevoir du prêtre cette action moralisatrice sans se préoccuper de la communiquer. Par là on voit que l'Action catholique demande aux laïcs de participer vraiment aux soucis, à la mission sacerdotale.

L'Action catholique laisse donc en dehors de son programme l'action principalement ou exclusivement économique, c'est-à-dire celle qui vise à procurer des biens simplement temporels, sans plus. Il ne s'en suit nullement qu'elle ne soit pas utile même à ce point de vue, puisqu'il est avéré que les vertus sont à la base de l'ordre social, sans lequel il n'y a pas de prospérité véritable.

4° Elle est *hiérarchique*. C'est ceci qui fait surtout la nouveauté de cet apostolat. Hiérarchique, c'est-à-dire émanant non d'une volonté particulière en vue d'un bien particulier, mais d'une volonté d'ordre public pour le bien commun de l'Église. Les évêques et le pape sont les vrais chefs de l'Action catholique et leur caractère *public* se communique à cette action pour en faire l'action même de l'Église comme telle, de l'Église dans ce qu'elle a de général, de public, d'essentiel. Cela revient à dire que l'Action catholique s'adresse au monde profane tout entier, et qu'elle établit entre lui et l'Église un rapport général, public, officiel, par lequel l'Église noue une entente et exerce une action permanente conforme à sa mission même de tout « restaurer dans le Christ ». En d'autres termes encore, l'Action catholique est la forme moderne des relations officielles entre l'Église et l'État.

5° Elle est *sociale*. Ceci résume tout. L'Action catholique est l'apostolat de toute l'Église sur tout l'État, par l'intermédiaire de la zone *laïque*, frontière du temporel et du spirituel, en vue non pas de gagner telle âme ou tel groupe à Dieu (ce qui reste le but final), mais en vue de gagner tout un milieu, tout le

milieu profane, la société civile. Et gagner tout ce milieu ne peut se faire par un particulier; cela exige une action totale de la société spirituelle, action essentiellement collective, l'action de l'Église comme telle sur l'État comme tel.

Autrefois l'Église mandatait, pour cette mission, les empereurs et les rois; et ceux-ci mettaient à son service leurs armes et leurs richesses.

Aujourd'hui l'Église délègue pour cette même œuvre les laïcs chrétiens qui deviennent, dans les groupements qu'ils constituent, des forces — mais purement spirituelles — agissant non plus de l'extérieur mais de l'intérieur, sur les esprits, pour les gagner à l'ordre chrétien, et ainsi établir entre l'Église et l'État non plus seulement des *accords* écrits sur du papier et moins encore des lois, des règlements, imposés par la force des armes, mais une *communauté d'esprit*.

Et ainsi, ils reconstituent par la force de leur esprit ce milieu chrétien favorable à la vertu que les papes imposèrent autrefois par le moyen du « bras séculier ».

Voici donc l'avènement d'une ère nouvelle — l'ère de *véritable entente* entre l'Église et l'État parce que cette entente n'est plus imposée de l'extérieur, mais introduite dans les esprits, et par là dans la vie publique, par ceux-là même qui sont chargés de la façonner, les laïcs.

Cette entente n'implique aucune abdication, aucune subordination directe de l'État vis-à-vis de l'Église, mais cette subordination nécessaire de l'État aux principes, aux lois éternelles dont l'Église certes est la gardienne et la propagatrice née, mais qui cependant existeraient sans elle parce qu'ils ressortissent à la nature humaine elle-même et sont donc le patrimoine de tout État bien constitué.

Ainsi, enfin, l'Église reprendra la direction du temporel, non pas précisément par son autorité et son action directe, mais indirectement par l'autorité et l'action de ceux de ses fils qui, membres de cette société civile, placés eux-mêmes à la tête des affaires pour des raisons toutes humaines de compétence

ou de choix profane, sont en même temps pénétrés de l'esprit chrétien et porteront cet esprit dans tout ce qu'ils feront, soutenus d'ailleurs et dirigés par le prêtre qui, resté lui-même à l'écart des préoccupations temporelles, saura entretenir et développer en eux la vitalité de leur foi.

Telle nous apparaît l'Action catholique, préparée par vingt siècles de travail.

C'est l'Église qui, dès les premières années, a pris en main l'éducation du monde, au double point de vue de ses intérêts temporels et de ses intérêts spirituels.

Quand elle reçut des mains de Dieu ce nouveau-né que lui enfantait l'empire romain dans les convulsions des invasions barbares, elle traita cet enfant comme on traite un enfant, en se substituant à lui dans tous les besoins auxquels son indigence ne pouvait satisfaire. Elle le dressa *de l'extérieur*, ne pouvant faire appel à l'âme encore enfouie dans les vagissements d'un corps tout animal. C'est le corps qu'il fallut longtemps traiter avant que l'âme n'apparût.

Et l'œuvre de l'éducation produisait peu à peu ses effets.

Vers la douzième année, l'enfant, qui s'appela « la chrétienté », présenta le spectacle d'un de ces équilibres magnifiques comme nous en admirons parfois à cet âge dans les enfants bien élevés.

En dépit de certains écarts superficiels, c'est un temps de grâce, de poésie, d'insouciance, où foisonnent les beaux rêves et éclosent les générosités spontanées.

Équilibre précaire; bientôt le petit homme s'agite dans l'enfant. Les disciplines extérieurement acceptées commencent à impatienter, et des poussées d'indépendance se font jour. La liberté veut naître. C'est la quatorzième année; le siècle de l'humanisme et de la renaissance.

Et comme toujours, mêlées aux aspirations légitimes, les passions viennent troubler cette évolution nécessaire et compromettre l'avènement de l'homme dans l'enfant.

C'est contre sa mère, c'est contre ses maîtres, que souvent se tourne d'abord l'effort des libertés naissantes. C'est contre l'Église que l'humanisme dressa en bonne part ses forces

renouvelées au contact des beautés antiques. Et pour être bien sûr d'être son maître, comme si souvent à dix-huit ans, le siècle émancipé déclara la guerre à toutes les disciplines, érigea ses caprices en lois et fit la Révolution.

Après, vient l'âge des assagissements nécessaires. La vie se charge de mettre devant les révoltés les barrières infranchissables des lois naturelles. Le choc est douloureux. Depuis 1914 surtout, les forces turbulentes de la société laïque font éprouver au monde l'amertume d'avoir abandonné la voie où jusqu'alors l'avait conduit sa mère, l'Église catholique...

Et, forcé par les désillusions, on revient à sa mère, on revient à la raison.

Mais on ne revient plus à elle comme à treize ans. On est homme, on le reste. Le passé a fourni, au travers des épreuves, les acquisitions de l'âge et de l'expérience, dont la principale est l'avènement progressif de l'intelligence et, par elle, de la vraie liberté.

On revient donc à sa mère, tout en gardant sa liberté.

On revient à sa mère non plus pour se soumettre aveuglément à ses ordres; mais parce qu'on a, en partie, acquis ce quelle possédait en abondance et qu'en définitive on voit comme elle voit, on aime ce qu'elle aime. On lui est devenu semblable par l'âme après lui avoir été semblable par le visage seulement.

A vingt ans, l'autorité maternelle s'efface pour devenir l'ascendant maternel, fait d'une conformité profonde d'âme entre le fils et la mère.

C'est ce retour à l'Église, dans la plénitude de la liberté, que prépare et a inauguré déjà l'Action catholique.

Pour ne parler que d'un essai, n'est-il pas remarquable que l'accord de l'Église et de l'État en Italie se soit fait peu à peu, par le jeu des influences éparses dans le pays, amenant un homme, d'ailleurs sincère et intelligent, mais indifférent au point de vue religieux, à constituer son pays sur les bases que l'Église lui aurait imposées, si elle avait eu à faire à un de ses fils les plus soumis. C'est par conviction, par une vue

personnelle des conditions nécessaires à la vie de son pays, que Mussolini a conclu le concordat qui fait presque de l'Italie une nation chrétienne au sens où l'entendait le moyen âge.

N'est-ce pas une preuve que, en dépit des apparences et par la force même des nécessités sociales, l'esprit chrétien se répand et travaille intérieurement à la reconstitution d'un monde d'essence chrétienne ?

Mais qu'est-ce que l'Église, au concret, sinon des chrétiens?

Et comment parler de diffusion de l'esprit chrétien si on ne trouve pas des hommes chrétiens, des femmes chrétiennes, des jeunes gens chrétiens, des chefs d'État chrétiens, pour rendre réel et agissant cet esprit qui, sans corps, n'est qu'une abstraction ?

Aux laïcs donc de répondre à l'appel du pape.

Aux chrétiens de comprendre la tâche sublime qui leur est dévolue.

Le monde aux abois demande un sauveur.

Il n'en est d'autre que l'Église. Et celle-ci n'accomplira sa mission aujourd'hui que par cette voie, que nous avons tâché d'expliquer et que les papes désignent sous le nom *d'Action catholique*.

Arlon. Henri CARPAY, S. I.

LA TRAGÉDIE
DE L'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE

(suite)

VII. La neutralité de l'État.

A quelles influences le Dr Jäger avait-il cédé en écrivant à l'évêque d'empire la lettre qu'on a lue au terme de l'article précédent ? De cette « démission », quelles étaient exactement la valeur et la portée ? Jäger se retirait-il vraiment, désavoué comme l'avaient été Krause, Hossenfelder, Oberheid ? ou bien ne fallait-il voir dans cette retraite simulée qu'une manœuvre destinée à dégager le Rechtswalter des positions trop avancées où sa passion l'avait jeté ? Toutes ces questions travaillaient les membres du Synode confessionnel de la province de Brandeburg quand, le samedi 27 octobre, ils se réunirent à Berlin-Dahlem. Dans la pensée des plus perspicaces, le document Jäger dissimulait simplement un piège. On savait le Rechtswalter en conflit déclaré avec le Dr Kinder président des Chrétiens allemands, plus encore sur le chapitre : idées religieuses et but de la réforme ecclésiastique, qu'à cause des méthodes fort peu cléricales introduites par le Directeur des Cultes dans le gouvernement central de l'Église. Qu'une crise sérieuse divisât les Chrétiens allemands, on en avait d'ailleurs la preuve dans le ralliement chaque jour plus considérable des éléments modérés de ce mouvement à l'église confessionnelle. Müller, créature des Chrétiens allemands, dont l'appui lui était indispensable, croyait vraisemblablement devoir encore une fois jeter du lest et se débarrasser d'un personnage compromettant; il renouvelait le geste qui l'avait séparé d'Hossenfelder, puis d'Oberheid, mais sa conduite à l'égard de l'Église en serait-elle cette fois modifiée ? Rien ne portait à le croire.

En termes énergiques, le pasteur Niemöller insistait donc pour qu'on demeurât sur l'expectative. « L'église confessionnelle constituait seule l'église évangélique allemande : à aucun prix elle ne devait se prêter à un compromis. La démission de Jäger comme Rechtswalter ne suffisait pas pour justifier les pourparlers : l'abdication de Müller devait être exigée comme une condition préalable sine qua non. Le 19 octobre précédent, le Synode confessionnel siégeant à Dahlem, un orateur chrétien allemand avait déclaré, au milieu d'une grande assemblée évangélique, tenir de Müller en personne qu'aussitôt le serment de l'évêque d'empire reçu par le chancelier, toutes les attaques contre le gouvernement central de l'Église seraient considérées comme des actes d'hostilité à l'égard du régime lui-même; il y avait tout à parier que la démission du Dr Jäger — affaire d'ordre intérieur intéressant uniquement le gouvernement central de l'Église — n'avait d'autre but que de faciliter cette prestation de serment visiblement retardée par le chancelier mécontent. »

Les membres du Synode en échangeant ces vues ne se trompaient guère. A l'heure même en effet où l'évêque d'empire donnait lecture aux évêques réunis de la lettre du Dr Jäger, celui-ci prévenait dans une autre les membres du gouvernement central de l'église qu'il continuait à se considérer comme Rechtswalter, et qu'il se réservait à l'avenir comme dans le passé la solution de toutes les questions législatives et administratives. Comme le vice-président de l'Union chrétienne allemande, Christiansen, regimbait, Jäger, passant aux actes, le suspendait de ses fonctions par mesure disciplinaire, et avec si peu de formes qu'aussitôt les deux autres représentants des Chrétiens allemands dans le gouvernement de l'Église, Birnbaum et Langmann, se solidarisaient avec leur collègue. En poussant ainsi à l'aigu le conflit, Jäger croyait mettre l'évêque d'empire dans l'obligation de choisir entre les Chrétiens allemands, ses adversaires, et les pouvoirs publics que, directeur des cultes au ministère prussien, il représentait au sein du gouvernement central : le samedi 27 octobre, la situation était donc extrêmement tendue au cœur même de l'église d'État.

Très attaché au Dr Jäger à cause des avantages personnels qu'il avait tirés de sa collaboration — ne lui devait-il pas cette récente intronisation solennelle toujours retardée depuis un an ? — mais préoccupé plus encore des difficultés auxquelles il allait se heurter dans le choix d'un nouveau Rechtswalter, Müller comprenait surtout fort bien qu'une rupture avec les Chrétiens allemands signifiait l'échec de la réforme de l'Église poursuivie en commun depuis un an, et que les jours de son propre pontificat seraient comptés. Les Chrétiens allemands d'ailleurs, s'ils s'engageaient à fond contre Jäger, mettaient entièrement hors de cause l'évêque d'empire : n'ayant non plus absolument personne pour remplacer Müller, ils tenaient d'autant plus à lui qu'on le savait toujours aussi avancé dans les bonnes grâces du Reichsführer. A l'heure où, si peu de créance que la nouvelle trouvât parmi les membres du gouvernement central de l'Église, le bruit courait que le chancelier venait de convoquer les trois évêques rebelles à une entrevue privée, on avait tout à perdre à pousser les choses à l'extrême.

Müller cependant traversait des heures pleines d'anxiété. « Les changements de personnels — il ne l'avait que trop bien appris depuis un an et il l'écrirait bientôt dans un message à ses adversaires — n'avaient encore résolu aucune des difficultés avec lesquelles on se trouvait aux prises. La démission de Jäger ne désarmerait pas l'opposition, il en avait la conviction; elle le priverait seulement d'un collaborateur énergique. Aussi, en sollicitant lui-même du Rechtswalter la lettre qui soulevait tant d'émotion, n'avait-il eu l'intention que de forger un instrument diplomatique. Il réservait l'avenir. Tout changea lorsque coup sur coup il apprit les excès de violence auxquels se portait Jäger, et que, sans aucunement le prévenir, le chancelier convoquait réellement, en audience privée, Wurm, Meiser, Mahrarens. Müller savait Hitler fidèle à ses amitiés et que le Reichsführer n'attendait qu'une réconciliation des adversaires pour recevoir le serment qui consacrerait enfin l'évêque d'empire haut fonctionnaire de l'État national-socialiste; mais que le chancelier, depuis longtemps excédé par les troubles qui agitaient l'église

évangélique, se montrât mécontent, il en recueillait depuis quelques jours beaucoup de preuves. Le chancelier voulait l'union des Églises et, de leur part, une active collaboration à son œuvre de restauration; mais par-dessus tout il voulait la paix dans l'empire. S'il avait jeté les yeux sur lui, Müller, c'est qu'il l'avait cru plus apte que d'autres à mettre au service de l'État national-socialiste une église évangélique une et forte ? Allait-il maintenant se retourner vers ses adversaires, sachant parfaitement que l'opposition au régime ne jouait aucun rôle dans le conflit ? Entre Hitler et Jäger, Müller ne pouvait hésiter... Jäger fut congédié... Quelques jours encore et le dictateur laïc qui, en quelques mois, avait jeté bas toute l'ancienne organisation de l'église évangélique allemande, jusqu'aux principes de la constitution du 11 juillet 1933, devrait également renoncer au poste de directeur qu'il occupait au ministère des Sciences, Arts et Cultes.

Conscient de son côté qu'il traversait des heures décisives, le *Conseil des Frères* avait, pour affirmer plus fortement encore sa résolution de tenir tête jusqu'au bout à l'évêque d'empire, à son Gouvernement central, à l'Union des Chrétiens allemands, transporté entre le 15 et le 25 octobre son siège social de Bad-Oeynhausen, petite ville d'eaux hanovrienne où demeurait son président le Dr Koch, à Berlin même. Faisant maintenant un pas de plus, il change son titre de Conseil des Frères en celui de *Conseil de l'église évangélique* et, sous l'inspiration de Niemöller, proclame le Synode confessionnel dépositaire des pleins pouvoirs. La consigne est maintenant de passer à l'offensive pour rétablir dans l'Église l'autorité du Christ son seul Maître. A l'égard du clergé chrétien allemand, la tactique sera de rappeler sans cesse, mais fraternellement, les pasteurs aux promesses de leur ordination : on ne rompra qu'avec les éléments systématiquement hostiles.

Le dimanche 28 octobre, dans les principales églises de Berlin, des foules se pressent qui en occupent jusqu'aux dernières places. On a vu Meiser dans Berlin; on sait Wurm attendu. Tous espèrent contempler de leurs yeux ces con-

fesseurs de la foi. Ni Meiser, ni Wurm, ni Mahrarens cependant ne paraissent. L'église confessionnelle n'est point pour les manifestations théâtrales : c'est de Dieu seul qu'elle attend sa liberté. Son mot d'ordre se formule ainsi : « La réforme de l'Église doit venir d'elle-même, jaillir de son intérieur, mûrir comme un fruit de la Parole de Dieu évangéliquement annoncée. Les préoccupations d'organisation extérieure, l'intervention d'autorités humaines, violentes surtout, ne peuvent que donner le change et nuire à l'action du Christ dans les âmes ». En ce dimanche 28 octobre où ils paraissent dans les premières chaires de Berlin, c'est toute l'impression que s'étudient à produire sur leurs auditoires, Jacobi, Asmussen, Dibelius, Breith, et les autres. Aucune déclamation, aucune allusion au conflit qui divise l'Église; rien qui trahisse des animosités humaines, mais un commentaire positif, profond, chaud, de quelques paroles du Christ. Le prêche achevé, les orateurs donnent lecture du message du Synode confessionnel (20 octobre), puis ils invitent les fidèles à une grande assemblée évangélique, où, le jeudi 8 novembre, trois étoiles de l'église confessionnelle : Koch, Niemöller, Jacobi, parleront, dans le grand hall des expositions, sur *la paix dans l'église*. A Dahlem seulement, où siège le Synode de Brandeburg, Niemöller précise la situation créée par la démission de Jäger. Un facteur capital de division a été écarté du conflit : cela ne suffit malheureusement pas pour parler de solution ni de paix. Personne ne peut encore savoir si cette décision apportera une détente ou une recrudescence de violences. Il est même possible que l'église soit demain plus brutalement encore courbée sous le joug. Et Niemöller exhorte l'assemblée à rester ferme dans la foi, dût l'avenir voir se réaliser les plus sombres pronostics.

Hors des temples cependant l'agitation est partout. Dans la nuit du vendredi 26 au samedi 27, sans même avertir le ministère ecclésiastique, le ministère de l'intérieur pour l'empire a rapporté d'autorité toutes les mesures prises contre les évêques Wurm, Meiser, Mahrarens, qu'il réintègre dans leurs fonctions. Des télégrammes leur sont envoyés, qui les con-

voquent à Berlin pour une entrevue avec le chancelier. Immédiatement Meiser prend le train; Wurm, lui, s'excuse de ne pouvoir déférer à l'invitation du chancelier parce que, dit-il, « aux arrêts de rigueur, sous la surveillance de la police, ainsi que ses deux secrétaires, il ne peut quitter sa demeure ». L'ordre, on le pense bien, revient aussitôt à la police de Stuttgart de remettre à l'instant Wurm et ses secrétaires en liberté. A Marburg, le professeur Dr von Soden apprend également qu'il est réintégré dans ses fonctions de professeur d'Écriture Sainte à l'Université. Il n'en faut pas plus pour imprimer à la campagne que l'église confessionnelle mène partout contre l'évêque Müller, une rare intensité. De tous côtés, évêques et associations, Meiser, Wurm, Mahrarens, Zänker, de Breslau, le conseil de l'église évangélique, l'union Gustave Adolphe, le comité central des unions missionnaires, le conseil supérieur de l'association Martin Luther, beaucoup d'autres encore, assiègent Müller de requêtes pour qu'il se sacrifie à la paix et au bien de l'église. Dans l'attente du mardi 30, Wurm, Meiser et Mahrarens, se concertent avec le Conseil de l'église évangélique sur la réponse à faire à cette question que leur posera vraisemblablement le chancelier : « Quelles sont les conditions du rétablissement de la paix et de l'unité dans l'église évangélique ? »

Le mardi 30 se lève, et presque à la même heure où Jäger quitte définitivement le ministère des Sciences, Arts et Éducation, les trois évêques sont introduits dans le cabinet où les attend le chancelier. A peine a-t-il salué en eux « trois personnalités éminentes de l'église évangélique », qu'Hitler passe aux déclarations de principes. « Il regrette, dit-il, de voir l'église évangélique, dans laquelle le national-socialisme avait mis tant d'espoir pour la restauration de l'empire, donner le spectacle de pareilles divisions intérieures... L'État national-socialiste n'a aucun intérêt à se mêler de ces problèmes qui ne le concernent pas... Il n'interviendra certainement pas par la force pour amener une solution ». L'entrevue, amicale, et sur laquelle les intéressés resteront très discrets, s'achève sans

leur fournir aucune occasion de développer les propositions étudiées par le Conseil de l'église évangélique. Du ministre Frick ils apprennent seulement que l'ordre formel a été donné aux organisations du parti national-socialiste ainsi qu'à la police secrète de ne plus intervenir. « Dans les affaires religieuses, l'État tient à observer la plus stricte neutralité ».

Si négatif que pût paraître le résultat de l'entrevue, il n'en était pas moins considérable. Le gouvernement d'empire sortait dégagé d'un conflit où il n'avait jusqu'à présent que compromis sa dignité et sa popularité. Müller, d'abord hésitant sur la conduite à tenir, avait congédié Jäger et resserré ses liens avec les Chrétiens allemands. Le Conseil de l'église évangélique, lui, se sentait stimulé dans sa résistance par le désaveu apparemment infligé au gouvernement central de l'église. Si vraiment, comme les amis de l'évêque d'empire en répandaient le bruit, Hitler s'était proposé, en recevant les trois évêques, de préparer une réconciliation entre les deux partis, il fallait convenir qu'il avait au contraire travaillé à rendre plus infranchissable que jamais le fossé qui les séparait. A quiconque en outre se rappelait les discours de décembre et janvier 1933, les chefs nationaux-socialistes révélaient des désillusions dont beaucoup ne les croyaient pas travaillés à ce point. L'écho n'était pas encore éteint des menaces proférées à Trèves et à Cologne par Goering, à Berlin par Hitler. « L'État voulait l'union des Églises et leur collaboration. Si les milieux ecclésiastiques ne parvenaient pas à établir eux-mêmes cette unité, les pouvoirs publics s'en chargeraient, et ils sauraient bien en trouver les moyens... » Et voilà qu'aujourd'hui, au moment même où le conflit atteignait un degré suprême d'acuité, le chancelier déclarait s'en désintéresser, et il proclamait la neutralité de l'État dans les affaires religieuses, comme étrangères à ses intérêts : les synodes confessionnels avaient-ils jamais formulé d'autres vœux ?

On n'allait pas tarder à connaître quels mobiles poussaient le chancelier à modifier ainsi son attitude. Vers le milieu d'octobre, tous les Gauleiter nationaux-socialistes de l'Allemagne

du sud, convoqués à Munich, en assemblée secrète, avaient été invités à donner librement leur avis sur l'attitude qu'il convenait au parti d'adopter dans le conflit des Églises. A la presque unanimité, ils avaient exprimé le désir que le Führer prescrivît une absolue neutralité. Le directeur de la presse du parti, von Deppen, chargé du rapport, avait ainsi formulé ses conclusions : « Ou bien il faut s'engager résolument, à fond, contre l'église confessionnelle : ce qui ne va pas sans de graves dangers intérieurs et extérieurs ; ou bien il faut se résigner à une attitude de neutralité absolue. Cette seconde solution équivaut évidemment, dans les circonstances actuelles, à encourager la résistance de l'église confessionnelle : par ailleurs elle présente l'avantage de rendre confiance dans le régime à beaucoup de milieux assez refroidis à son égard ». Sur le conseil du ministre Frick, Hitler avait donc retiré toute compétence au ministère prussien des Sciences, Arts et Éducation et confié la surveillance du conflit ecclésiastique au ministère de l'Intérieur pour l'Empire. Le directeur Buttmann, dont l'expérience en ce genre de questions s'était mûrie au cours des tractations relatives au concordat, remplacerait le Dr Jäger. Tous ses efforts devaient tendre à procurer un apaisement. Ainsi, en déclarant aux trois évêques que « l'État n'interviendrait plus dans le conflit », Hitler, en réalité, n'entendait nullement se désintéresser de son évolution. On l'allait bien voir. Müller, rassuré, reprit courage.

Le mercredi 31 octobre, fête de la Réformation, le Dr Kinder, préoccupé de prouver à l'église confessionnelle que les Chrétiens allemands entendent toujours présider aux destinées de l'église évangélique, prend l'offensive. La constitution, préparée sous la direction du pouvoir central par la Commission constitutionnelle, de concert avec des associations d'hommes, de femmes et de jeunes gens, se trouvant au point, il publie ce travail d'ensemble, de grande envergure, qui expose dans le plus grand détail l'organisation de l'église évangélique allemande telle que la conçoivent les Chrétiens allemands. Un appel à toute l'église évangélique clôt le document. Mais le lendemain,

comme pour mieux dévoiler l'impuissance où se débat le gouvernement central ecclésiastique, l'évêque de Bade, Kühlewein, celui-là même qui a finalement présidé à l'intronisation solennelle de Müller dans le *Dom* de Berlin, refuse de siéger au conseil épiscopal constitué par le Dr Jäger, et l'évêque de Hesse, Dietrich, ami personnel du Rechtswalter congédié, donne également sa démission. En même temps, le bruit court que Müller en personne se prépare à abdiquer, et comme pour accréditer la nouvelle, celui-ci parle ouvertement de partir en congé « pour raison de santé ». Le nom du futur évêque d'empire est déjà sur toutes les lèvres : Mahrarens de Hanovre. En l'invitant, avec Wurm et Meiser, aux entretiens confidentiels du mardi 30 octobre, Hitler lui-même ne l'a-t-il pas désigné ? Mahrarens, il est vrai, n'appartient pas au Conseil de l'église évangélique qui, certainement, lui préférerait Bodelschwing, mais depuis longtemps il figure au premier rang des adversaires de Müller. Mais Müller recevra-t-il même un successeur ? La fonction suprême d'évêque d'empire ne va-t-elle pas tout simplement être supprimée ? C'est ce qu'inclinent à croire beaucoup de soi-disant « initiés ».

Amorcées le mardi 30, sous la présidence du ministre de l'Intérieur, des négociations cependant se poursuivent entre délégués de l'Union confessionnelle et représentants du gouvernement central ecclésiastique. Le lundi 5 novembre, elles n'ont encore abouti à aucun résultat. En vain le Dr Frick, le directeur Buttmann, le Dr Kinder se dépensent-ils pour amener un rapprochement; en vain le ministre de l'Intérieur émet-il un instant l'idée singulière de confier le gouvernement de l'église à un triumvirat formé de Müller, Meiser et Wurm : l'opposition reste irréductible. Sur ses lèvres, toujours les mêmes exigences reviennent : « que le gouvernement central de l'église reconnaisse d'abord l'invalidité du Synode national du mois d'août dernier, et qu'il désavoue tous les décrets rendus sous la pression du Dr Jäger ». Frick alors en vient aux menaces et laisse entendre que le gouvernement d'empire, lassé de ces divisions, pourrait bien finir par supprimer tout subside aux

églises opposantes. On lui répond simplement que, pour l'Union confessionnelle, la question matérielle est secondaire. « La confession, voilà l'affaire capitale. Point de repos avant que, dans l'Église, la liberté n'ait été rendue aux communautés; la politique et l'esprit de parti bannis des presbytères; la Parole de Dieu restaurée dans sa dignité et sa pureté. Le Christ seul doit être Maître dans l'église évangélique ».

Aux attaques multipliées contre l'évêque d'empire, les Chrétiens allemands répondent en chargeant Jäger de toutes les responsabilités. « C'est lourdement se tromper que de confondre les Chrétiens allemands avec Jäger... Jamais Jäger n'a appartenu au mouvement... Personne n'était moins Chrétien allemand que Jäger... Dans tout le mouvement on salue avec enthousiasme sa chute qui ouvre enfin la voie à l'union ». A quoi aussitôt les confessionnels répondent que : « les Chrétiens allemands connaissaient très bien les fâcheux antécédents de Jäger quand ils l'ont introduit dans le gouvernement de l'église; qu'ils se sont solidarisés avec lui aussi longtemps qu'ils ont cru le voir résoudre le conflit par la force; qu'aujourd'hui, en réalité, ils lui reprochent surtout d'avoir échoué... Jäger d'ailleurs n'est point seul responsable : en télégraphiant aux évêques de l'Allemagne du sud que le renvoi de Jäger est la meilleure preuve qu'il n'était point d'accord avec le Rechtswalter, l'évêque d'empire oubliait seulement que leurs révocations portaient sa propre signature... ». En conséquence, le mardi 6 novembre, en dépit des pressions qui s'exercent sur eux, Mahrarens, Meiser, Wurm, refusent de paraître au concile épiscopal réuni sous la présidence de l'évêque d'empire. De cette réunion, le plus clair résultat est de souligner encore l'impossibilité d'un compromis.

En province, la situation ne se révèle pas moins confuse. A Hanovre, à Munich, à Stuttgart, Mahrarens, Meiser, Wurm, rétablis dans leurs fonctions sans que le gouvernement ecclésiastique ait été même consulté, ont été accueillis comme des triomphateurs par leurs communautés. Les consignes qu'ils rapportent du Conseil évangélique sont des plus nettes. « Aucun

compte ne doit être tenu par personne de l'évêque d'empire ni du gouvernement central ecclésiastique. Le synode confessionnel reste la seule autorité souveraine de l'Église ». A Stuttgart, Wurm rend aussitôt un décret qui interdit à tous les pasteurs fidèles à sa cause de collaborer en quoi que ce soit avec les pasteurs chrétiens allemands. « Appuyée sur l'Écriture et la Confession, l'*Église substantielle* est convaincue qu'elle aura bientôt raison d'une faction dont toute la force vient de l'appui que lui prête l'État ». Mais si l'attitude des confessionnels est ferme, la résolution des Chrétiens allemands ne lui cède en rien.

Un des premiers actes du Dr Buttmann a sans doute été d'inviter les commissaires épiscopaux nommés par Jäger à se démettre spontanément de leurs fonctions, mais il s'en faut que les Chrétiens allemands acceptent si légèrement leur défaite. A Hanovre, chefs en tête, ils reprennent par des violences qui vont jusqu'à l'effusion du sang, possession de l'hôtel des services ecclésiastiques; à Munich, Meiser se voit obligé de rectifier officiellement un communiqué à la presse du Gauleiter supérieur de Franconie Julius Streicher, dont chaque affirmation est un mensonge; à Stuttgart, en dépit d'un jugement du tribunal qui enjoint au commissaire épiscopal de restituer à l'évêque l'hôtel des services ecclésiastiques, les chefs des Chrétiens allemands refusent de l'évacuer; ils s'y fortifient, et devant tous les appels de Wurm, la police se dérobe en prétextant les instructions formelles qui lui imposent la neutralité. De ces instructions, un peu partout, les Chrétiens allemands, pasteurs en tête, abusent pour troubler les assemblées confessionnelles, et, comme s'il voulait les encourager dans cette voie, Frick, ministre de l'Intérieur pour l'empire, laisse communiquer par Müller, le 9 novembre, dans un message aux communautés et aux curés, un décret qui renouvelle à toute la presse l'interdiction de ne rien publier désormais concernant l'église évangélique allemande. Les jours se succéderont sans qu'aucun journal officiel de l'empire, sans même qu'aucun organe de la presse nationale-socialiste, fasse

mention de ce décret : il n'en sera pas moins obligatoire pour toute la presse religieuse. L'église confessionnelle sait maintenant ce que le chancelier entend par « neutralité de l'État dans le conflit ecclésiastique ».

Ainsi rassuré sur la conséquence des échos que pourraient éveiller ses déclarations, Müller répond le 9 novembre, dans un long message, à toutes les sommations d'abdiquer que « l'opposition » lui a adressées. Élu par le synode national, il ne désertera pas un poste où l'a appelé la confiance de la presque unanimité de l'Église. « On m'a demandé, poursuit-il, d'imiter le Führer et de consulter l'Église par plébiscite. Je m'étonne d'abord d'une pareille suggestion sur les lèvres de ceux-là mêmes qui protestent le plus énergiquement contre l'introduction dans l'église du *Führerprinzip* séculier et de ses méthodes; ils devraient savoir, ceux-là, que, dans l'église, la confiance ou la défiance à l'égard des personnes n'a jamais été un facteur décisif. Un seul principe régit ici les consciences : la responsabilité devant Dieu ». Quelques jours plus tard, le Dr Kinder accepte dans le gouvernement central la succession de Jäger. « Hossenfelder, Werner, Oberheid, Jäger, Kinder : voici bien des noms fameux pour une seule année, écrit alors un pasteur à un ami. Pour différents qu'ils soient, ils n'en couvrent pas moins un système identique : « le système Müller ». Et de ce système voici en résumé la signification : le nivellement des croyances pour que l'église évangélique prépare les voies à une religion d'État allemande et puisse être ainsi mieux utilisée dans la lutte contre Rome. Son but, l'évêque d'empire l'a défini dans le fameux discours de Hanovre : « Un peuple, un État, une Église allemande indépendante de Rome ». Tout cela ne signifie rien autre chose que la capitulation du christianisme devant la nouvelle religion basée sur le sang et le sol ». Le conflit ainsi défini il était clair que, de la part de l'église confessionnelle, aucun compromis n'était possible avec l'église d'État.

A cette résolution de tenir bon, la désignation de Kinder comme Rechtswalter vint encore au milieu de novembre

ajouter de nouveaux motifs. Chef du mouvement des Chrétiens allemands depuis la chute d'Hossenfelder, en vain le Dr Kinder, partisan de la paix, avait-il, dans les derniers temps surtout, multiplié les démarches et les avances auprès de l'église confessionnelle. Désigné par tous les siens pour prendre la succession de Jäger, en vain avait-il longtemps opposé un refus obstiné à leurs instances : pas un instant le Conseil de l'église évangélique n'avait cessé de soulever contre sa nomination tous les milieux. « Le jour, disait-on, où, dans la trop fameuse manifestation du Palais des Sports (novembre 1933), quelques Chrétiens allemands ont laissé entrevoir les vraies fins du mouvement, qu'a fait le Dr Kinder, successeur d'Hossenfelder, pour prévenir la catastrophe ? Il a simplement laïcisé le mouvement en supprimant un mot : *Glaubensbewegung*, mouvement de foi, qui caractérisait l'organisation primitive. Ainsi lui a-t-il été possible d'écarter le danger des divergences religieuses. Mais depuis lors aussi, détourné vers des fins politiques, transformé en parti, le mouvement chrétien allemand s'est ouvert à tous les courants soi-disant religieux. On y a vu des adhérents du professeur Bergmann, tel Eckert, frère du Prévôt de Berlin, occuper des postes élevés. En juin 1934, Kinder a même interdit aux Chrétiens allemands de prendre position contre Rosenberg, un des pires déformateurs du Christ historique. En toutes circonstances d'ailleurs la politique prend chez lui le pas sur les exigences religieuses. Quand, pour avoir contredit l'Oberpresident Kube et rappelé aux fidèles que « la foi n'est pas un produit du sang ni du sol mais un don de l'Esprit-Saint », le pasteur Radtke, de Schneidemuhl, a été frappé de peine disciplinaire, Kinder n'a pas même eu un mot de protestation. Kinder au gouvernement de l'église, c'est le scandale provoqué par Müller simplement doublé. A toutes ses avances le pasteur Assmussen a donc raison de répondre : « Non, car vous n'avez pas la même foi que nous ».

(A suivre)

Enghien. PIERRE DELATTRE, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Transformation de la Commission pontificale pour la Russie (*Motu proprio* du 21 déc. 1934. *A.A.S.*, XXVII, 1935, p. 65).

Le 20 juin 1925, Sa Sainteté Pie XI constituait au sein de la S. Congrégation pour l'Église Orientale une commission spéciale, qui aurait à s'occuper des affaires ecclésiastiques concernant les Russes, résidant en Russie ou à l'étranger (1). Elle était placée sous l'autorité du cardinal Sincero, en qualité de *Ponente stabile*. Le R. P. d'Herbigny, S. I., Président de l'Institut Oriental, en était nommé consulteur *spécial*.

Un *Motu proprio* du 6 avril 1930 (2) sépara la Commission de la S. Congrégation, la rendit pleinement indépendante et mit à sa tête Mgr d'Herbigny, S. I., évêque titulaire d'Ilion, qui avait été sacré à l'improviste et dans le secret pour pouvoir administrer en Russie les sacrements de la confirmation et surtout de l'ordre et même sacrer de nouveaux évêques.

Il s'acquitta de sa tâche avec une docilité et un zèle auxquels le Saint-Père se plaît à rendre hommage dans le *Motu proprio* du 21 décembre 1934. Ce document promulgue une nouvelle transformation de la Commission pour la Russie.

Le Saint-Père indique deux motifs de cette mesure : d'abord il fut privé du « concours si utile » de Mgr d'Herbigny (3) et de celui de quelques autres précieux collaborateurs. Ensuite de nouveaux travaux semblaient conseiller une nouvelle organisation. Le Souverain Pontife a mûrement pesé cette transformation à en juger par les délais qu'elle semble avoir subis (4).

(1) *A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 62.

(2) *A. A. S.*, XXII, 1930, p. 153.

(3) On eut, il y a plus d'un an déjà, des craintes pour la santé du savant et zélé prélat. Heureusement ce ne fut qu'une menace très passagère.

(4) Le *Motu proprio* est très postérieur au départ de Mgr d'Herbigny de Rome et, signé le 21 décembre 1934, il n'est promulgué que le 1er mars 1935.

La *Commission pour la Russie* cesse d'être indépendante sous l'autorité immédiate du Souverain Pontife. Elle est rattachée à la S. Congrégation des affaires extraordinaires et ne s'occupera plus que des Russes qui résident en Russie. Son président est le Cardinal Secrétaire de la Congrégation dont elle dépend.

Au sein de la S. Congrégation pour l'Église orientale est créée une *section* spéciale, qui s'occupera de tous les fidèles de rite slave (slave-byzantin), répandus dans le monde entier. Ainsi les Russes résidant hors de leur pays relèveront désormais à nouveau de la S. Congrégation pour l'Église orientale. Le Souverain Pontife déclare vouloir par ce geste montrer aux chrétiens des divers rites combien il apprécie ceux-ci et fournir à nos frères séparés la preuve que, s'ils reviennent à l'Église, ils pourront garder leur rite.

Dans le même but, il charge la S. Congrégation pour l'Église orientale d'entreprendre la publication de livres liturgiques du rite slave-byzantin, dont il existe trop peu d'exemplaires aujourd'hui.

Ce *Motu proprio* met fin à une organisation à laquelle le Souverain Pontife tenait sans doute beaucoup. Elle était d'un caractère assez spécial, puisque le Président de la Commission pour la Russie occupait une position qui ne le cédait guère à celle des Préfets de Congrégation. A cause des grands intérêts en jeu et des difficultés très particulières des affaires russes, peut-être un peu à cause de la compétence acquise sur les lieux par le collaborateur dont il fait le plus grand éloge, le Pape n'avait pas hésité à constituer cet organisme unique dans la Curie romaine.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Changements dans les rubriques du bréviaire et du missel (Décret du 19 janvier 1935. *A.A.S.*, xxvii, p. 81).

L'élévation de la fête du Précieux Sang au rite double de 1re classe entraîne certaines modifications à faire dans le bréviaire et le missel :

Le 30 juin, aux premières vêpres de la fête, aucune commémoraison à faire. A laudes de cette fête, on ne fera que la commémoraison de l'octave de saint Jean-Baptiste. Aux secondes vêpres, tout est comme aux premières ; mais comme dernier psaume il faut

réciter le Ps. 147, *Lauda, Jerusalem, Dominum;* puis le verset, le répons, l'antienne de Magnificat, jadis prévus aux premières vêpres de la Visitation; enfin la seule commémoraison de la Visitation. Aux complies, qui sont celles du dimanche, la conclusion de l'hymne est celle des fêtes de la Vierge. Si les premières vêpres de la Visitation devaient être dites intégralement, il faudrait y supprimer toute commémoraison.

Dans l'oraison de la fête du Précieux Sang, il faut supprimer les signes de parenthèse, c'est-à-dire maintenir toujours les mots *solemni ritu*. A la messe de ce jour, la commémoraison du jour octave de saint Jean ne doit se faire qu'aux messes privées. Dans le tableau des fêtes au bréviaire, la fête du Précieux Sang est à introduire sous le titre *Duplex I classis secundarium*, la fête de la Maternité de la Sainte Vierge parmi les *Duplicia II classis secundaria*.

É. B.

COMMISSION PONTIFICALE D'INTERPRÉTATION

(Rép. du 12 février 1935. *A.A.S.*, XXVII, 1935, p. 92).

I. Les conférences de théologie morale.

D. An inter *curam animarum* habentes, de quibus in canone 131 § 3, recensendi sint religiosi sacerdotes, qui munere funguntur catechistae, vel vicarii cooperatoris, vel cappellani a parocho dependentis in nosocomiis aliisque piis domibus.

R. Negative quoad religiosos catechistas; affirmative quoad religiosos vicarios cooperatores vel cappellanos, si, ad normam canonis 476 § 6 Codicis I. C., vicem parochi suppleant eumque adiuvent in universo paroeciali ministerio.

Le can. 131 prescrit d'organiser dans les villes épiscopales et les doyennés un certain nombre de conférences, où l'on traitera surtout des cas de conscience sur la théologie morale et la liturgie. Tous les prêtres séculiers et tous les religieux, même exempts, qui ont charge d'âmes sont obligés d'y prendre part. La *Commission d'interprétation* ne range pas parmi ces derniers les religieux « catéchistes ». C'est le terme employé en certains pays pour désigner les profes-

seurs de religion. De fait, la charge de professeur de religion n'entraîne par elle-même ni le ministère des confessions, ni la visite des malades, ni l'administration des sacrements, toutes fonctions inhérentes à la charge d'âmes. Au contraire, l'office de vicaire coopérateur, tel que l'entend le can. 476, comporte presque toujours la charge d'âmes, puisque normalement le vicaire doit aider le curé dans tous les devoirs du ministère. Quant aux aumôniers, il faut distinguer. Dans les hôpitaux, les hospices, les cliniques, etc., ils ont un ministère qui ressemble beaucoup à celui du curé; dans les communautés, il peut se borner parfois à accomplir les offices religieux et à donner un cours de religion.

La *Commission d'interprétation* n'impose aux religieux, aumôniers d'une maison pie, la participation aux conférences que s'ils remplacent le curé et l'aident dans tous les devoirs de son ministère. Pour être tenus aux conférences décanales, il faut qu'ils exercent à l'égard des habitants de la *pia domus* un ministère analogue à celui du curé, bref que la *pia domus* soit comme une partie de la paroisse confiée à leurs soins. Le seul fait d'être confesseur ne suffirait pas à créer l'obligation de prendre part aux conférences décanales.

II. Confesseur occasionnel des religieuses.

D. Utrum verba : *loco legitime destinato*, de quibus in interpretatione diei 24 novembris 1920 ad canonem 522, intelligenda sint tantum de loco habitualiter designato, an etiam de loco per modum actus designato vel ad normam canonis 910 § 1 electo.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Cette réponse de la *Commission d'interprétation* aidera à dissiper certaines inquiétudes légitimes. On sait que, pour un motif surnaturel raisonnable, toute religieuse peut se confesser occasionnellement à un prêtre, sans juridiction spéciale, mais muni des pouvoirs nécessaires pour entendre les confessions des femmes. La réponse du 24 novembre 1920 (1) expliquait dans un sens large les termes du can. 522 « *in qualibet ecclesia vel oratorio, etiam semi-publico* ». Ces mots n'étaient pas à prendre au sens matériel et restreint et l'autorisation donnée par le can. 522 devait s'entendre aussi de tout « lieu *légitimement* destiné à entendre les confessions des femmes ».

(1) *A. A. S.*, XII, 1920, p. 575. — *N. R. Th.*, 1921, p. 57 ss.

Une vive controverse s'éleva à la suite de cette réponse sur la portée de cette condition du « lieu » où l'on entend la confession d'une religieuse, sans posséder de juridiction spéciale. Elle fut tranchée par une nouvelle réponse du 28 décembre 1927 (1). Entendue en dehors d'un lieu légitimement destiné à entendre la confession des femmes, la confession de la religieuse est, dans ce cas, invalide. Cette interprétation nous parut et nous paraît encore sévère. Elle lie la validité d'un acte de juridiction sacramentelle à la légitime désignation du *local* où il est posé.

Puisque la Commission d'interprétation adoptait la solution la plus rigoureuse et que les doutes sur les conditions de validité d'un acte doivent être écartés le plus possible, nous étions porté à conclure qu'il fallait entendre rigoureusement « l'endroit *légitimement destiné* à entendre les confessions des femmes ».

Ainsi l'endroit *quelconque* où l'on peut entendre la confession d'une femme dans un cas de grave nécessité ne nous paraissait pas tomber sous cette désignation. Nous reconnaissions toutefois la probabilité extrinsèque de l'opinion contraire, tenue par plusieurs canonistes romains qui font autorité (2). Nous voici officiellement fixés sur ce sens plus large; il est adopté par la *Commission d'interprétation*. En s'inspirant de sa réponse, il faut distinguer entre « endroit légitimement *destiné* à entendre les confessions des femmes » et endroit *désigné* à cet effet. Un endroit est *légitimement destiné* à ce ministère de plusieurs manières : *a)* s'il est *habituellement désigné* à cet effet. C'est le cas des confessionnaux établis dans les églises, chapelles semi-publiques ou dans un autre endroit public et ouvert, avec l'approbation de l'autorité légitime (Ordinaire, Supérieur ecclésiastique ou Visiteur des communautés); *b)* s'il est *désigné occasionnellement*, pour des cas particuliers. Supposons le cas d'une retraite nombreuse qui ferait autoriser le placement d'un confessionnal portatif dans tel local déterminé; *c)* s'il est *choisi* par le confesseur et la pénitente conformément au can. 910, § 2. Ce texte du Code reconnaît que, moyennant les précautions jugées opportunes par l'Ordinaire, on peut entendre les confessions des

(1) *A. A. S.*, XX, 1928, p. 61. — *N. R. Th.*, 1928, p. 312; pp. 276 ss.

(2) R. P. MAROTO, dans *Comm. pro relig.*, 1921, p. 38, n. V. — VERMEERSCH, A., *Epitome*, *i. c.*, I. n. 644. Nous avions cru pouvoir attribuer cette opinion au R. P. Bastien, O. S. B. Mais dans son *Directoire canonique*, 4e éd., n. 201, il regrette d'avoir pu paraître l'affirmer.

femmes en dehors d'un confessionnal « pour motif d'infirmité ou une autre raison de vraie nécessité ». Dans son commentaire de la rép. du 28 décembre 1927, le R. P. Maroto employait déjà ces termes : « l'endroit *choisi* dans un cas de nécessité par le confesseur et la pénitente » (1).

Il s'en suit qu'une religieuse retenue en chambre par l'infirmité pourrait s'y confesser dans les conditions du can. 522 à un prêtre dépourvu de juridiction spéciale. On peut aussi, sans invraisemblance, supposer le cas d'une religieuse qui devrait absolument se confesser avant de communier et ne pourrait le faire à l'endroit légitimement *désigné* sans un très grave inconvénient. Elle pourrait le faire, en dehors du confessionnal, dans un endroit convenable (à la grille, à la sacristie, voire au parloir).

Il est à peine besoin d'ajouter qu'une application trop large de cette réponse pourrait donner lieu à de vrais abus. Mais l'abus ne doit pas faire condamner une légitime liberté.

III. L'année canonique du noviciat.

D. I. An indultum apostolicum requiratur ut annus canonicus novitiatus, de quo in can. 555, § 1, n. 2, transferri possit in secundum novitiatus annum iuxta § 2 eiusdem canonis.

II. An loci Ordinarius dispensare possit super secundo novitiatus anno, si hic in constitutionibus ad professionis validitatem non requiratur ad normam can. 555, § 2.

R. Ad I. Affirmative.

Ad. II. Affirmative, dummodo agatur de Religionibus iuris dioecesani.

Le droit commun n'exige, pour la validité de la profession religieuse, qu'une année de noviciat. Elle doit être complète et continue, dans les conditions indiquées aux can. 32, 34 et 556. Mais dans beaucoup d'Instituts modernes, les constitutions fixent la durée du noviciat à deux ans. La seconde année est surtout destinée à initier les novices aux œuvres propres de l'Institut. Cette année n'est toutefois requise pour la validité de la profession que si les constitutions l'affirment expressément. Le fait doit être extrêmement rare.

(1) *Comm. pro Relig.*, 1928, p. 96.

Pour divers motifs, par exemple complément de formation, groupement de novices entrés à diverses époques, etc., il arrive que l'on éprouve quelque difficulté à mettre des novices au régime de l'année canonique dès le début du noviciat. Dans ce cas, certains Instituts se croyaient autorisés à retarder l'année canonique. Était-ce légitime ? Il n'existait, que nous sachions, aucun texte officiel déclarant que la première année devait être l'année canonique. Toutefois cela semblait ressortir de la comparaison des can. 553 et 555, car au can. 553 le code parle avant tout du noviciat canonique et il déclare qu'il commence par la prise d'habit. Mais l'Instruction de la S. C. des Religieux, 3 Novembre 1921 (1) sur la seconde année de noviciat, suppose manifestement que la première année doit remplir les conditions de l'année canonique. La même solution avait été donnée dans des réponses particulières (2). Elle est officiellement authentiquée par la réponse de la Commission d'interprétation.

Que l'Ordinaire du lieu ne puisse dispenser de la seconde année du noviciat dans les Instituts de droit pontifical, cela va de soi. Mais il arrive qu'on doute de choses très certaines et qu'on interroge le Saint-Siège à leur sujet. Il n'était pas inutile d'affirmer que l'Ordinaire du lieu pourrait dispenser de la seconde année du noviciat dans les Instituts de droit diocésain. Le noviciat constitue un des éléments si essentiels à la vie religieuse qu'on eût pu douter du pouvoir d'y porter atteinte. Puisque ces Constitutions toutefois n'ont été en aucune manière soumises à l'autorité du Saint Siège, il est normal que l'Ordinaire diocésain puisse dispenser des articles qui ne sont pas de droit commun.

Mais il est intéressant de noter que l'Ordinaire n'a pas ce pouvoir si la seconde année est requise par les Constitutions pour la validité de la profession. Comment expliquer cette limitation au pouvoir, de soi, total de l'Ordinaire sur les Congrégations de droit diocésain ? On pourrait considérer les points essentiels des Constitutions comme un contrat implicite, par lequel l'Ordinaire reconnaît à l'Institut certains droits. Ils constitue aussi des garanties particulières assurées par l'Institut à ses membres. Double motif pour qu'on ne puisse les supprimer, en des cas particuliers, par une simple dispense. J. CREUSEN, S. I.

(1) *A. A. S.*, XIII, 1921, p. 539. — *N. R. Th.*, 1922, p. 160.
(2) Cfr CREUSEN, *Religieux et Religieuses*, 4e éd., n. 159.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

Ouvrages protestants.

***G. Wehrung.** *Geschichte und Glaube.* Eine Besinnung auf die Grundsätze theologischen Denkens. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), VIII-482 p. Prix : 12 Mk.

Les essais sur la conciliation de la foi dogmatique avec les conclusions de la science historique en matière d'origines chrétiennes se sont multipliés en Allemagne depuis Troeltsch : l'auteur du présent ouvrage n'en cite pas moins d'une douzaine (p. 77, n. 1). A vrai dire, la question qu'on pose ici est moins relative aux résultats qu'aux méthodes : l'interprétation des faits chrétiens ne relève-t-elle pas nécessairement d'une exégèse pneumatique, d'une science historique conjuguée avec « l'intuition » de la foi ?

On commence par rappeler la rupture, consommée à l'époque de l'Aufklärung, entre l'histoire et la dogmatique chrétienne; puis apparurent, au XIX^e^ siècle, les tentatives de rapprochement de Schleiermacher, d'A. Ritschl, de Troeltsch (pp. 1-39); en présence de leur échec, l'auteur a cherché une nouvelle synthèse qu'il propose.

Il existe une unité originelle de la connaissance historique et de la théologie (p. 188); elle est donnée dans la foi. Qu'est-ce en effet que la foi sinon l'affirmation d'une réalité, d'une part méta-historique, puisqu'elle consiste dans le dessein divin de pardon et de salut, mais d'autre part engagée, par le fait du Christ, dans l'historique et le temporel. La révélation fait donc appel à l'exercice simultané et complémentaire de l'intuition de la foi et de la connaissance phénoménale. Maintenant, ce que l'on dit de la perception naïve et directe de la révélation, il faut l'appliquer à sa perception réflexe et scientifique, à la théologie proprement dite : veut-on constituer une science de l'*Offenbarung*, on ne le pourra qu'en complétant sans cesse l'une par l'autre, l'enquête historique la plus sévèrement méthodique et l'usage du sens méta-historique de la vérité divine (p. 154, p. 188). Ce qui revient à dire que la certitude chrétienne, immédiate et réflexe, est une « grandeur complexe » : sans le donné historique, l'intuition de la foi manquerait de contenu; mais sans la foi, l'élément religieux objectif ne pourrait être appréhendé avec certitude; par le moyen de la seule histoire, Jésus est insaisissable, il reste un scandale et une énigme (pp. 142-149). Dans un chapitre presque final, l'auteur ramasse toute sa pensée en 12 thèses dont l'énoncé et l'explication pourrait, à la rigueur, dispenser du reste.

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

Le problème traité ici est apparenté de très près à une question soulevée naguère par les théologiens catholiques : est-il possible d'arriver à une interprétation chrétienne et surnaturelle de l'histoire, sans avoir reçu de Dieu des yeux nouveaux ? De notre point de vue, il s'en faut donc bien que cet essai de Wehrung soit dépourvu d'intérêt; il n'est pas non plus dépourvu de qualités très appréciables : pénétration dans l'analyse et copieuse information. Malheureusement, nous devons bien dire que les redites multipliées, les à-côtés inutiles, la lourdeur des phrases sur lesquelles la pensée chemine, l'absence de toute grâce dans les formes, tout cela expose la longanimité du lecteur à une terrible épreuve. Et, par surcroît de malheur, pas de guide pour l'orienter à travers cette steppe aride : nous voulons dire pas la moindre table analytique, ni table de noms cités. L. MALEVEZ, S. I.

***K. Beth.** *Glaube und Unglaube. Dritter Teil. Zur Jugendlichen Psychologie.* Dresde, Ungelenk, 1933, (23 × 16 cm.), 104 p.

Cette brochure donne les communications principales qui furent faites au congrès international de psychologie religieuse, tenu à Vienne. Elles forment un ensemble d'études du plus haut intérêt, sur la genèse de l'incroyance chez les jeunes gens, surtout au sein du protestantisme. Question de méthode d'abord : que peuvent donner les questionnaires, quel est l'apport de l'anthropologie, de la psychologie générale, etc. ? Ensuite, les données étudiées : la détresse et l'angoisse des professeurs de religion; le processus de la perte de « la foi enfantine », et ses causes; les motifs pour lesquels la jeunesse se rebelle contre la religion; la responsabilité des croyants dans la genèse de l'incroyance; le vague ou l'inexistence de l'idée de salut et de rédemption nécessaire. Tout cela a conduit à des résultats convergents, et, sans s'être donné le mot, tous les rapporteurs se sont trouvés aboutir à la constatation que l'attitude religieuse sort de l'homme tout entier et des couches les plus profondes de sa personnalité; tout ce qui tend à dissocier celle-ci fait tort à la conviction religieuse.

Une des causes les plus fréquentes de désaffection, c'est que le cours de religion a semblé un cours de théorie ou de science morte, non une leçon d'intérêt vital (Dr Koerber). Ce qui détache de la religion au sortir de l'enfance, c'est ce qui est apparu imaginaire, ou contrainte artificielle ou temporaire forcée; les jeunes gens, qui ne connaissent pour ainsi dire rien des études approfondies de théologie et de leurs résultats, et en sont restés presque tous au stade populaire scientiste, répugnent à une conception négative, tissée de préceptes et de prohibitions : ils cherchent un élan de vie, personnelle et sociale; n'apprécient que ce qui leur donne cet élan (C. Schneider).

M. Clavier étudie, pour la France, la question de la responsabilité des croyants dans le processus de l'incroyance. La France est le pays de la logique par excellence : aussi le démenti pratique donné par les actes à la profession du catholicisme est-il pour beaucoup dans la mentalité sceptique, areligieuse, de la multitude. En regard de quatre millions environ de vrais catholiques, (parmi les hommes), et de quelque sept cent mille protestants, l'immense majorité s'est détachée de la religion. Elle s'est fait une attitude

de révolte pour ainsi dire, contre toutes les subordinations, tous les sacrifices qu'exige la foi. Les passions érotiques trouvent leur avocat : André Gide; et M. Clavier, bien que repoussant l'exagération freudienne, cite très copieusement cet auteur; la prétention à l'expansion vitale sous tous rapports, à l'autonomie absolue, à l'esthétisme satisfait, enfin la révolte des tempéraments trop comprimés dans l'enfance, tel est l'ensemble complexe qui constitue la mentalité incroyante. Ce rapport touche à tant d'objets que, dans la discussion qui suivit, on lui reprocha, à tort nous semble-t-il, de verser dans quelque confusion. Ensuite, M. Berguer démontre que l'idée de salut nécessaire, qui fit le succès du christianisme à ses origines, n'intéresse plus guère notre jeunesse; par le fait même la religion lui semble une superfétation.

Enfin, M. Lindworsky met en relief l'importance pour la mentalité religieuse, de l'intégrité et de la force du pouvoir de reproduction des ensembles intellectuels et moraux. Il attache une grande importance à la distinction nette à établir devant l'esprit des jeunes gens, entre la difficulté de foi, et le doute accepté, rétractant l'assentiment; celle-là naissant nécessairement chez les esprits chercheurs et pénétrants; celui-ci étant coupable, du moins dans la religion où l'on sait que Dieu a parlé, et que c'est sa parole que l'on met en doute. Bien que nous admettions la nécessité et la vérité de la distinction soulignée par M. Lindworsky, néanmoins nous trouvons simpliste la raison qu'il en donne. Car l'esprit n'acceptera le doute, surtout au sein du catholicisme, que s'il s'est dit au préalable : « Non, il n'est pas possible que cela vienne de Dieu », ou bien : « Il n'est pas fondé de penser que Dieu ait parlé ainsi ». Toute une conception de la foi, et de l'apologétique se cache derrière la conception de Lindworsky; nous ne pouvons l'admettre que s'il est bien entendu que la certitude que « Dieu a parlé » trouve toujours hic et nunc son fondement rationnel, visible, dans des réalités actuelles, visibles dans le témoignage de l'Église présente, comme autrefois en Jésus-Christ et ses apôtres.

Après une série de rapports, l'ouvrage relate les discussions. On y voit combien, sur ces sujets délicats, il est malaisé de se faire comprendre exactement; presque tous les reproches qu'on adressa aux rapporteurs parurent à ceux-ci, et à nous-mêmes, injustifiés. Néanmoins ces discussions apportent des précisions, des compléments précieux, par exemple les réflexions excellentes de M^me^ Beth, docteur, mais mère, sur le respect absolu de la vérité et de l'enfant, sur l'esprit d'amour de la vérité dans lequel le jeune homme doit faire la critique, nécessaire, de ce qu'il a appris étant enfant. Notons aussi les remarques pénétrantes de M. Schlemmer, distinguant dans l'enfance ce qui est foi réelle et foi apparente.

Cet ensemble de rapports et de remarques, émanant de professeurs presque tous luthériens, témoigne d'un état d'esprit qui n'a pour ainsi dire rien à voir avec celui de « la foi luthérienne » dans le salut personnel : il s'agit de vérité; c'est, à ce point de vue, la conception catholique. La sincérité, l'amour de la religion manifesté chez tous, est émouvant. Pour nous, catholiques, tout cela est instructif, et nous pouvons comparer ces constatations avec les causes de l'incroyance chez les jeunes gens que nous avons élevés dans nos écoles libres : on a fait, chez nous aussi, des enquêtes

sincères. Enfin, dernière observation : nous avons dans nos principes, dans l'Église, (pourvu qu'on vive de sa vraie tradition et non de la routine), des principes et des réalités qui nous permettent de vaincre bien des obstacles qui semblent insurmontables pour les Luthériens les plus sincères et les plus religieux. M. Claeys Boúúaert, s. i.

J. Rottenberg. *Joodsche Stemmen over Christus en Christendom.* Rotterdam, Bredée, 1933, (21 × 16 cm.), 178 p. Prix : 1,75 flor.

Ce livre est émouvant. Après avoir débuté par la constatation que dans les siècles passés, judaïsme et christianisme, juifs et chrétiens se méprenaient les uns au sujet des autres, il déroule, avec une émotion contagieuse, les pages, parfois poignantes, où les chercheurs et les penseurs d'Israël retrouvent et célèbrent maintenant la personne de Jésus.

D'abord, c'est la découverte du Nouveau Testament, jadis considéré comme un livre à brûler, maintenant reconnu comme la perle de toute la littérature sacrée de la nation juive, comme un accomplissement de l'Ancienl Testament, et des prophéties : à tout l'Ancien Testament il ajoute un idéas moral, une vie de bonté, alors que le rabbinisme ne connaît que des préceptee de contrainte et des traditions mortes. Ensuite, c'est la personne même de Jésus que les Juifs découvrent, surtout à partir du XII^e^ siècle. Folie, que de douter de son existence! Eux aussi, ils reconnaissent que « pour créer un Jésus, il faudrait être Jésus ». Car Il est un Maître incomparable à tout autre qui, de plus en plus, s'impose à leur admiration et leur respect : le Saint de Dieu, la Bouche de Dieu, la splendeur d'Israël. Le crucifiement fut un crime, dont les Romains, ou une fraction égarée, fanatisée, criminelle, fut seule responsable. Parmi les écrivains célèbres, cités en ce volume, relevons les noms de Baruch Spinoza, le grand philosophe, qui magnifie en Jésus le Révélateur, non de quelques préceptes, mais de la vérité morale et divine, (p. 80 ss.) et Constantin Brunner, *(passim)* qui souligne le caractère vivant et personnel de la religion qu'apporta Jésus. En conclusion, l'auteur, qui est un protestant orthodoxe, raconte la lumière qui l'illumina lui-même le jour où il comprit le rôle de Jésus. « Qui donc est Jésus ? » demande-t-il. Est-il seulement le plus grand des hommes ? Qui doit-il être, celui qui seul peut me racheter de mon péché ? Qui donc, sinon celui qui est la splendeur même de la sainteté divine ? M. Claeys Boúúaert, s. i.

J. A. Hammargren. *Moet men de katholieke Kerk smaden of eeren ?* Traduit du suédois par A. N. Metz O. Cist. Léau, Peeters, 1933, (19 × 13 cm.), VIII-304 p.

Le titre rend exactement le contenu de la collection d'articles dans lesquels le pasteur protestant Hammargren relève les attaques dirigées contre l'Église, de nos jours encore, par les héritiers de la naïveté luthérienne. Les grandes questions y passent toutes. Par exemple, la liberté de pensée au sein du catholicisme, et, à titre d'exemple, la liberté de discussion au Concile du Vatican; le commerce des Indulgences et la sincérité de la Pénitence; la Bible et l'Église, etc... Nous lisons les attaques, aussi bien que les réponses,

et dans les notes qu'ajouta le traducteur (religieux catholique) nous trouvons les éclaircissements qui sont souhaitables pour le grand public.

Tout est animé d'un vif désir de juste appréciation des faits — on réduit par exemple à leur véritable proportion les bûchers de l'Inquisition (p. 80). Ici cependant, faisons observer qu'il ne suffit pas, pour défendre l'Église, de dire qu' « en Espagne et ailleurs » la cruauté et les abus furent moindres dans les procédures de l'Inquisition que dans celles des puissances séculières; il faut en outre articuler nettement et sévèrement la contradiction entre l'emploi de la torture et bien d'autres pratiques (« violations des lois divines et humaines » disait Nicolas I avec la véritable tradition de l'Église); il faut faire ressortir qu'ici comme toujours et partout, c'est dans la mesure où l'Église catholique se laissa aller à suivre le monde et ses pratiques plutôt que sa tradition, qu'elle voila la lumière de bonté qui est sienne. Mais cet détail n'est qu'une imperfection dans un ensemble suggestif, net, bienfaisant par la probité et la modération. M. Claeys Boúúaert, s. i.

***U. Freese.** *De eeuwigheid in den tijd of de wederoprichting aller dingen.* Amsterdam, J. Van Campen, 1933, (24 × 16 cm.), 334 p. Prix : 5,50 florins.

Ouvrage curieux : on dirait qu'il date du XVI^e^ siècle, tant l'outrancière exégèse rappelle celle des visionnaires de la Réforme; il est tout tissé de textes scripturaires, collectionnés pour ainsi dire autour de chaque assertion, et interprétés en fonction des idées calvinistes ou luthériennes, sans aucun souci d'une méthode historique quelconque. Ainsi nous lisons p. 103 qu'en Adam la nature divine et la nature humaine n'étaient qu'une personne, parce qu'Adam n'était pas l'image de Dieu, mais créé *selon* cette image, qui en lui était le Christ, et l'humain en Adam n'avait d'autre vie que dans le Christ. Le comma johannique, 1 Joh. 5, 7, sert à confirmer l'unité de personne en Jésus. Les derniers mots de Pie X, au lit de mort : « Mon Dieu, souvenez-vous du pécheur que je suis » servent à prouver que le Pape ne peut être infaillible, puisqu'il est pécheur toute sa vie durant, et jusque dans la mort. Et les oracles de Jérémie, d'Isaïe, les textes de Jean, doivent établir que l'apostolicité est contraire aux paroles de Jahvé : « Tous me connaîtront » (Jer. XXXI, 33 ss.). Il est superflu d'insister. La méconnaissance, l'incompréhension vis-à-vis de l'Église catholique est naïve, surprenante, et la manière dont elle s'exprime témoigne d'une sincère conviction.

Quelques idées justes, entre autres celle que le péché d'Adam et d'Ève consista surtout à prétendre juger du bien et du mal, indépendamment de Dieu et non selon la lumière divine, sont déparées par des outrances, et des interprétations abusives du texte sacré. Que l'auteur voie dans le monde entier la continuation de cette faute, ce serait juste, s'il ne méconnaissait la nécessité de faire d'une manière humaine l'application des principes et l'exégèse des textes.

Bref, du protestantisme pur, datant de plusieurs siècles touchant cependant par la candeur et la bonne foi. M. Claeys Boúúaert, s. i.

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

P. Galtier, S. I. *De SS. Trinitate in se et in nobis.* Paris, Beauchesne, 1933, (23 × 14 cm.), VIII-348 p. Prix : 40 frs.

Les traités dogmatiques *De Trinitate* se sont multipliés de ces derniers temps. La *Revue* ne tardera pas à parler de celui du Père d'Alès, qui suit à quelques mois près celui du P. Galtier, mentionné ci-dessus. En même temps à peu près, paraissait le premier volume de deux manuels de théologie dogmatique venus d'Allemagne, l'un traduit de l'allemand en latin, celui de Fr. Diekamp, que la Revue a déjà favorablement apprécié (t. LXI, 1934, 538), l'autre, celui de B. Bartmann, traduit de l'allemand en français, dont il va être question plus bas. Chacune de ces œuvres marque un progrès et mérite éloge. Commençons par celle du P. Galtier. L'auteur qui s'est fait un nom dans l'histoire du dogme de la pénitence et qui nous a déjà donné un *De Verbo incarnato* universellement apprécié, nous présente cette fois un *De Trinitate* non moins riche que ses travaux antérieurs. On ne peut que le louer d'avoir fait entrer dans sa conception du traité une importante seconde partie, que deux mots représentent dans son titre : *In nobis*. Il nous y avait préparés par un travail antérieur qu'on a appelé l'ouvrage d'un « maître » : « *L'habitation en nous des trois personnes* » (Voir *N. R. Th.*, t. LV, 1928, 641-649). La révélation du mystère dans la Bible (p. 13), sa profession (p. 46) dans la tradition, sa transcendance (p. 120) forment la première section de la première partie. La seconde section est l'exposé théologique du mystère : les processions (p. 148), les relations (p. 185), les personnes en commun (p. 208), en particulier (p. 231), entre elles (p. 264). La seconde partie, intitulée « La Trinité en nous », comprend l'idée générale des missions divines (p. 274), les missions invisibles ou l'inhabitation (p. 279), les missions visibles (p. 324). Pour qui connaît la maîtrise du P. Galtier dans le champ de l'ancienne littérature chrétienne, on pouvait s'attendre à un développement assez étendu de la partie positive. C'est un des nombreux mérites du livre et on ne peut qu'en féliciter l'auteur : on y sent le maître qui se retrouve à l'aise dans ce champ. Dans cette partie, il a fait une place spéciale à la question du néo-nicénisme doctrinal, que Zahn depuis 1867, et surtout les *Dogmengeschichte* depuis 1880 environ ont mise à la mode. L'examen de ces systèmes a tardé trop longtemps à attirer l'attention des manuels catholiques; cela fait regretter que ceux-ci ne soient pas sortis de presse trente ans plus tôt. A propos de la périchorèse, on aurait pu sans doute insister davantage sur le rôle bienfaisant qu'elle a chez les soi-disant néonicéens, Basile et surtout Grégoire de Nysse; de même, sur l'équivalence du *conglorificandus* et de la consubstantialité. Le texte sur le *Filioque*, fourni par un passage contesté de Grégoire de Nysse, est confirmé par une vieille traduction arménienne, ce qui écarte au moins l'accusation de falsification occidentale énoncée par les Orientaux. Les index (p. 327-341) dénotent quelqu'un qui sait comment travailler et qui veut y aider les autres.

J. DE GHELLINCK, S. I.

B. Bartmann. *Précis de théologie dogmatique. Tome I.* Traduit de l'allemand sur la 8e édit., par M. Gautier. Tournai, Casterman, 1935, (23 × 14 cm.), 486 p. Prix : 45 frs.

La traduction en français de ce manuel allemand de théologie dogmatique, qui en est déjà à sa huitième édition, ressemble à un petit événement dans le monde théologique. L'auteur, professeur depuis longtemps à Paderborn, avait voulu imprimer de plus en plus une note nouvelle à son *Lehrbuch der Dogmatik* (voir *N. R. Th.*, t. LVII, 1930, p. 160). On savait depuis longtemps qu'il donnait une attention spéciale à la partie positive, ce qu'il avait en commun avec beaucoup de ses compatriotes. On savait aussi qu'il cultivait fortement la doctrine de saint Thomas, et sa dernière édition en porte avantageusement des traces encore plus nombreuses. Mais outre cela, il s'est appliqué à étendre ses investigations et à diriger l'attention du théologien vers les rapports de la doctrine avec l'histoire des religions. C'est là une des nécessités du moment et tout porte à espérer que son exemple sera fécond. La science religieuse ne peut pas se dispenser d'être comparative, si elle veut répondre aux préoccupations contemporaines, qui se portent de plus en plus vers ces rivages trop fascinateurs. Avec une saine doctrine, fortement nourrie de tradition et appuyée solidement sur les bases théologiques, l'auteur a raison d'ajouter à chacun des principaux chapitres de son livre un aperçu sage, très succinct, peut-être trop succinct, sur ce côté comparatif des questions. Après une introduction théorique et historique, ce premier volume comprend la doctrine de Dieu (p. 100) et la Trinité (p. 193), celles de la création (p. 258) et de la rédemption, c'est à dire incarnation (p. 339) et rédemption (p. 408), avec en appendice la Mariologie (p. 457). La traduction a l'air soignée. Nous regrettons que la bibliographie ait omis la plupart des ouvrages allemands : c'est une lacune difficilement approuvable. A la page 222, le mot « homousien » doit être évidemment une faute. L'index viendra sans doute à la fin du deuxième volume, que nous espérons voir vite paraître. J. DE GHELLINCK, S. I.

A. Van Hove. *Tractatus de sanctissima Eucharistia.* Malines, Dessain, 1933, (23 × 14 cm.), VIII-376 p.

Sous la division classique : *de Eucharistia ut est Sacramentum* et *de Eucharistia ut est Sacrificium*, le savant professeur du grand séminaire de Malines traite non seulement les questions dogmatiques, mais aussi les points de théologie morale et de droit canon afférents au sujet. Il le fait avec une rigueur de méthode et une clarté d'exposé au-dessus de tout éloge. Les notes sont littéralement bourrées de références bibliographiques aux travaux les plus récents. Un *index auctorum* en facilite l'utilisation. Les explications scolastiques sont d'inspiration nettement thomiste. Les passages de saint Thomas cités au cours de l'ouvrage sont recensés dans une table placée à la fin du volume. E. DRUWÉ, S. I.

Fr. Diekamp. *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas.* Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium. Band III. 6e éd. Münster, Aschendorff, 1932, (23 × 15 cm.), VIII-492 p. Prix : 11 Mk.

Ce troisième et dernier volume de la 6e édition nous offre l'occasion de porter sur l'ouvrage complet un jugement d'ensemble. Paraissant en langue vulgaire dans la collection mentionnée ci-dessus, ces manuels sont destinés et appelés à une diffusion par delà le cercle des séminaires. En conséquence l'auteur vise à la solidité de la doctrine, à la concision, la sobriété et la clarté dans l'exposition et ordonne celle-ci d'après le plan classique : la preuve d'autorité tirée du magistère ecclésiastique, de l'Écriture et de la tradition est suivie d'un exposé assez développé de la raison théologique, où il se montre disciple fidèle de saint Thomas. Alliant donc la théologie positive à la spéculative, il a le mérite de nous présenter en raccourci un système coordonné et élaboré d'après une ligne uniforme. Ce qui ne l'empêche pas de relater objectivement, peut-être parfois un peu brièvement, les opinions divergentes et de faire preuve d'une impartialité sereine dans les questions controversées. — Les éditions successives se sont enrichies progressivement des résultats acquis dans le domaine des recherches scripturaires et patristiques. A ce sujet, nous croyons cependant avoir observé que l'auteur ne cite pas toujours les textes les plus significatifs et les mieux appropriés à ses thèses. — L'ouvrage gagnerait aussi, pensons-nous, au choix d'un cadre typographique et d'un caractère plus lumineux. V. Cremers, s. i.

***P. Althaus.** *Grundriss der Dogmatik. I-II Teil.* Erlangen, Merkel, 1929-1932, (23 × 16 cm.), 76-182 p. Prix : 7,75 Mk.

Depuis quelque vingt ans, sur le sol de la théologie protestante, le libéralisme n'a cessé de battre en retraite devant le retour offensif d'un christianisme dogmatique. Mais il n'est pas toujours aisé au théologien catholique de s'assimiler les doctrines aujourd'hui en faveur : l'ouvrage de Karl Barth sur la « Dogmatique », compact, massif, écrit dans un langage volontairement sibyllin, a tout ce qu'il faut pour décourager les plus vaillants. Avec ce « Précis » de Paul Althaus, nous voilà servis à souhait. N'y cherchons pas une classification, ni même un exposé des écoles et des tendances de l'heure; l'auteur montre à l'occasion qu'il en est parfaitement informé; mais ce qu'il nous offre avant tout, c'est un *type* de dogmatique protestante contemporaine, et il faut reconnaître que, accepté comme tel, son ouvrage est de tous points remarquable par ses qualités de concision, de profondeur, de clarté, au moins relative — toute celle que permettait la difficulté des sujets — et par-dessus tout, d'intense conviction chrétienne. La première partie traite des prolégomènes de la dogmatique, qui comprennent eux-mêmes deux grandes sections, la « doctrine des principes » et l'apologétique. Dans la seconde partie, est exposé l'ensemble du dogme chrétien, exception faite de la sanctification qui a fait l'objet d'une étude dans un ouvrage de l'auteur sur l'éthique (3e édit., Erlangen, 1932). Protestante, cette dogmatique s'inspire de préférence de la pensée luthé-

rienne, sans s'interdire d'interroger la tradition calviniste (I, p. 68). Faute de place pour indiquer les particularités de la doctrine, contentons-nous de recommander le chapitre capital sur l'idée de péché et de jugement (II, pp. 58-76), et dans la christologie, la conception réaliste, bien que « critique », du corps ressuscité du Sauveur (II, p. 94). Dans les prolégomènes, est à signaler la page sur la méthode que les théologiens protestants appellent la pensée dialectique en théologie (p. 72), ainsi que l'étude des rapports de la révélation et de la raison (pp. 48-55); un peu plus haut (p. 23), l'auteur fait entendre assez clairement qu'il accepte les conclusions les plus radicales de l'école « formgeschichtlich » sur le caractère non-historique des récits évangéliques. Après cela, il peut sembler que soit exclue définitivement l'idée même d'un dogme chrétien quelconque, et surtout du dogme de la divinité stricte de Jésus; mais l'auteur expose aussitôt une théorie qui est aussi celle de plusieurs de ses coreligionnaires, selon laquelle c'est la foi qui nous fait admettre la réalité divine du Christ et même la véracité du témoignage de ses disciples, par delà les hésitations insurmontables de la pure histoire. L. MALEVEZ, S. I.

***P. Althaus.** *Die letzten Dinge.* Coll. Studien des apologetischen Seminars. Heft 9. 4e édition. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), XII-354 p. Prix : 12 Mk.

La première édition de cet ouvrage a paru en 1922. Depuis lors, il a obtenu la rapide et large diffusion qu'il méritait : une traduction suédoise en a été faite, et voici, sous nos yeux, la quatrième édition du texte allemand. Changements considérables dans la structure, mais sans importance pour le fond des questions. On peut considérer ce vaste travail comme l'expression contemporaine la plus complète et la plus autorisée de la théologie luthérienne en matière d'eschatologie. Après des préambules sur l'origine du dogme des fins dernières et les fondements de l'eschatologie, l'auteur aborde successivement, d'un point de vue à la fois historique et théorique, les problèmes de la mort et de la résurrection, du jugement, de la fin de notre univers et de l'au-delà. Il est hors de doute que la réflexion du théologien catholique appliqué au traité des fins dernières s'enrichirait beaucoup à la fréquentation de cet ouvrage. L. MALEVEZ, S. I.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

***H. W. Schomerus.** *Parallelen zum Christentum als Religionsgeschichtliches und Theologisches Problem.* Studien des apologetischen Seminars. Heft 34. Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (23 × 16 cm.), 54 p. Prix : 1,50 Mk.

Dans cette étude qui pourrait passer pour l'esquisse d'un volume, le Prof. Schomerus traite de façon fort pénétrante le problème des ressemblances entre le christianisme et les autres religions, au double

point de vue de l'histoire des religions et de la philosophie religieuse d'une part, de la théologie et de la transcendance du christianisme d'autre part. Cette question, qui se posait déjà devant les Juifs de la diaspora et des apologètes des premiers siècles et qu'ils résolvaient par le système des emprunts à l'Ancien Testament, a reçu des solutions diverses : emprunts et influences par le contact des peuples et des civilisations ; évolution d'un même élément religieux proposée par l'école anthropologique; système des convergences et formations parallèles de R. Otto, qui n'est qu'une autre forme de l'explication anthropologique. L'auteur, avec beaucoup de raison, met en garde contre la tendance d'outrer ces similitudes et de vouloir identifier sur des similitudes superficielles des contenus totalement différents. Quant à la transcendance du christianisme, il ne faut pas tant la chercher dans l'élévation sublime des doctrines que dans ce qui est l'essence du christianisme : le Christ Médiateur et la voie de la religion c'est-à-dire de la réparation du lien entre Dieu et l'homme brisé par le péché : la grâce divine. C'est ce qui garantit au Christianisme son titre de religion de l'humanité, qui offre à tous les hommes une vérité et un don d'une valeur infinie.

A. De Bil, s. i,

* **F. Torm.** *Die Psychologie der Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums.* Coll. Studien der Luther-Akademie. Heft 2. Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (23 × 16 cm.), 56 p. Prix : 1,50 Mk.

Le titre indique suffisamment les limites dans lesquelles l'auteur a renfermé son étude. Après avoir déterminé le sens qu'il faut affecter au terme de pseudonymie : non pas l'emploi d'un nom fictif mais l'attribution des idées de l'auteur à une personnalité connue du passé ou du présent, le Prof. Torm donne un bref aperçu de la pseudonymie dans l'antiquité profane où bien des productions telles que le plagiat ou larcin littéraire, les exercices de rhétorique ou les publications philosophiques sous le nom du chef d'école qui devient un nom de firme, ne doivent pas se ranger dans la catégorie d'écrits que M. Torm veut envisager. La pseudonymie fut fréquente surtout dans le genre épistolaire mais là aussi elle dut affecter souvent un aspect d'artifice littéraire.

L'explication psychologique est plus malaisée dans la littérature religieuse si l'on fait abstraction de certains genres mystiques tels que les écrits orphiques, hermétiques et sybillins, où l'antiquité du personnage dont on prenait le nom devait atténuer devant la conscience l'abus qu'on en faisait. Le but de propagande qui caractérise certains apocryphes juifs a pu faciliter et excuser aux yeux des auteurs l'abus d'un nom vénérable. Chez les chrétiens des premiers siècles la pseudonymie ne se justifiait pas par l'excuse d'un genre littéraire, à preuve les Acta Pauli. C'est là un fait constaté entre autres par Harnack, dont il faut tenir compte pour établir l'authenticité ou la pseudonymie de certains écrits. M. Torm examine le cas du quatrième évangile, de plusieurs lettres apostoliques dont l'authenticité a été contestée et conclut que l'hypothèse de la pseudonymie se heurte à des difficultés psychologiques insurmontables.

Résumons ses conclusions : 1) il faut distinguer soigneusement la pseudonymie avérée de la pseudonymie apparente et examiner les motifs plausibles d'un pareil artifice. 2) On a prétendu à tort que dans les premiers siècles chrétiens, la pseudonymie était une forme littéraire qui ne trompait guère. Ce qui est applicable à certains genres littéraires gréco-latins ne l'est pas à la littérature religieuse tout au moins à certaines de ses espèces. La question du jugement moral porté sur la pseudonymie et de la moralité de l'auteur a une grande importance quand la pseudonymie n'est pas certaine.

Les considérations de l'auteur se signalent par une grande pondération critique.

A. De Bil, s. i.

Clemens Alexandrinus. Register. Herausgegeben von Otto Stählin. IV Bd. I Teil. Coll. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Bd 39,1. Leipzig, Hinrichs, 1934, (25 × 17 cm.), 196 p. Prix : 15,30 Mk.

Parues vingt-cinq ans après l'achèvement de l'édition en trois beaux volumes (1905-1909), les tables de ces œuvres (voir cette Revue, t. LXI, 1934, 976) seront d'autant mieux les bienvenues que, par leur extraordinaire ampleur et le soin de leur rédaction, elles faciliteront singulièrement l'utilisation d'un auteur spécialement fécond et important dans le développement de la science religieuse chrétienne. Le premier fascicule que nous avons aujourd'hui, avec les citations de la Bible, celles des auteurs ecclésiastiques et celles des auteurs profanes, nous permet déjà d'apprécier l'étendue des lectures faites par l'infatigable écrivain compilateur. Quelques chiffres sont parlants : la Bible seule est représentée par plus de 4.000 textes, dont plus des cinq huitièmes pour le Nouveau Testament, et beaucoup d'entre eux se présentent dans deux ou trois citations différentes. Parmi les profanes qui atteignent comme ensemble plus de 2.600 citations, Aristote, le stoïcien Chrysippe, Euripide, Homère et surtout Platon, Plutarque et Philon sont les auteurs les plus utilisés directement ou indirectement. Aux spécialistes, les témoignages au sujet de Clément d'Alexandrie (pp. 59 à 66), les citations des auteurs chrétiens du IIe siècle, apocryphes et autres (p. 26-29), et les *Initia* des fragments (pp. 66 à 70) rendront extraordinairement service. La table des noms propres mentionnés par Clément couvre plus de 125 pages (p. 70-196) : certains noms comme Christ, Jésus, Chrétien, Moïse, Pierre, Paul, Platon, Pythagore, les Hellènes, etc., sont particulièrement bien représentés; mais Chrysippe, malgré la centaine de citations de ses fragments, ne vient que très rarement dans la table des noms propres. L'auteur a sans doute eu raison de mettre à part, vu son étendue, la table des noms propres, et de la dissocier de la table des mots et matières destinée à remplir le second et le troisième fascicules de ce volume : complément indispensable qui permettra de voir jusqu'où ces relevés sont complets. Ils s'annoncent jusqu'ici comme une œuvre remarquablement imposante.

J. de Ghellinck, s. i.

L. Meyer. *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne.* Coll. Études de théologie historique. Paris, Beauchesne, 1933, (24 × 15 cm.), XXXVIII-390 p. Prix : 32 frs.

Ce livre, qui présente saint Jean Chrysostome comme maître de perfection chrétienne, fera désormais pendant à la remarquable étude sur saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps, parue il y a 40 ans et due à un maître de la Sorbonne. A le parcourir d'un premier regard, on voit tout de suite à quel énorme travail s'est livré l'auteur et quelle richesse de contenu se trouve dans les 400 pages de son livre : la lecture plus détaillée fait voir que cette présentation est le fruit d'une étude très fouillée, pénétrante, éclairée, personnelle et habituellement très objective. Cela fait regretter d'autant plus qu'une table alphabétique des noms propres et des matières ne permette pas de retrouver facilement chacun des nombreux renseignements dispersés dans tout le livre. L'étude s'appuie sur une bibliographie très étendue où dominent les ouvrages allemands et français; le côté anglais — en soi moins fourni d'ailleurs — est beaucoup moins richement représenté. Six chapitres se partagent toute la matière, après une étude d'introduction critique sur l'œuvre littéraire de Jean Chrysostome, où les travaux de dom Baur servent principalement de guide. Le premier est consacré à la formation spirituelle de Jean Chrysostome, chez qui l'idéal monastique se nuance bientôt de l'idée d'apostolat. Les fondements de la perfection spirituelle et ses principes directeurs, qui sont la foi chrétienne et le pragmatisme ascétique, la grâce baptismale et le réalisme paulinien, la liberté et le moralisme chrétien, forment la matière du second chapitre (p. 44). Le troisième est consacré à la croissance spirituelle, ses conditions, son degré, son terme (p. 132). Dans le quatrième, se place l'idéal de la perfection chrétienne : le chrétien parfait est un vrai philosophe, idée et expression chère à Chrysostome plus encore qu'à Ambroise; c'est un ange, c'est un être semblable à Dieu, et qui a Jésus-Christ pour idéal intégral (p. 186). L'appel à la perfection dans l'état monastique, dans le sacerdoce, dans le monde, occupe le cinquième chapitre (p. 229). Mais il est bon de remarquer que le peu de pages donné dans ce chapitre à la perfection chrétienne dans le monde (p. 288-297) ne doit nullement faire supposer que cette perfection dans le monde soit à l'arrière-plan dans l'œuvre du moraliste; au contraire Chrysostome mérite plus que d'autres encore d'être appelé « l'apôtre de la perfection des laïcs ». Un dernier chapitre traite de l'enseignement de la perfection chrétienne. Celle-ci s'apprend par l'Écriture-Sainte, par l'étude de ses modèles dans les saints de la Bible, les premiers chrétiens, les martyrs et les moines, enfin dans les préceptes de la direction spirituelle, auxquels Chrysostome fait une large part (p. 298). Dix pages de conclusion (pp. 364-374) résument et dégagent les grandes lignes de l'exposé. Ce résumé des chapitres présente dans un enchaînement habituellement très satisfaisant les idées maîtresses de Chrysostome; mais l'auteur reconnaît que les passages où l'on peut surprendre cet enchaînement sont assez rares; on est heureux de pouvoir souligner ce désir d'objectivité, habituellement réalisé, qui est un des grands mérites du livre. Nous ne voudrions pas en diminuer la valeur par quelques critiques : l'auteur a dû rencontrer trop de questions pour les

traiter toutes à fond. Les tendances des écoles philosophiques, comme celles des néo-platoniciens et de leur idéal de « contemplation », ou celles des stoïciens et de leur « apathie », sont traitées trop rapidement; de même, les tendances « rationnelles » de l'école d'Antioche, ou encore les vues de quelques Pères sur le collectivisme; il aurait fallu être plus ferme à propos d'Eustathe, de Basile et des rapports avec les Cappadociens; quelques citations ou références de seconde main (Tillemont, Batiffol, etc.) devraient être remplacées ou étayées par des témoignages contemporains. Quelques fautes d'impression déparent plus d'une page. En résumé, travail très sérieux, qui fait honneur à l'auteur, qui marque un progrès sensible dans l'étude de la spiritualité patristique et qui ouvre la voie à de nouvelles et fécondes recherches. J. DE GHELLINCK, S, I.

W. Theiler. *Porphyrios und Augustin.* Coll. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse. Heft 1. Halle (Saale), Niemeyer, 1933, (25 × 18 cm.), 74 p. Prix : 7 Mk.

Augustin, dont l'œuvre, surtout dans ses débuts, est fortement marquée de l'empreinte néoplatonicienne, dépend-il directement de Plotin? M. Theiler, à l'encontre de ce qui s'était assez couramment affirmé jusqu'ici, sans examen approfondi de la question d'ailleurs, opine nettement pour la négative. Augustin n'aurait même pas lu en traduction les Ennéades; il ne les aurait connues qu' « à travers » Porphyre. En fin de compte, la thèse défendue par M. Theiler se base sur une constatation qui affecte la généralité des auteurs néoplatoniciens dépendant de Plotin ou de Porphyre : le vrai distributeur de la doctrine néoplatonicienne fut Porphyre et non Plotin. De là le critère : « Chaque fois que se rencontre, chez un néoplatonicien postérieur à Plotin, un passage qui se laisse confronter pour le fond, la forme, le contexte avec un passage similaire d'Augustin, mais non, ou du moins, pas dans la même mesure, avec Plotin, on peut le tenir comme de tradition porphyrienne ». Un tel principe ralliera-t-il tous les suffrages? Il est permis d'en douter. Les prémisses elles-mêmes en sont déjà contestables. Un de nos confrères, le P. P. Henry, vient de montrer dans une étude fouillée *Plotin et l'Occident*, *Firmicus Maternus*, *Marius Victorinus*, *saint Augustin et Macrobe*, dans le *Spic. Sacr. Lov.*, f. 15, Louvain, 1934) que l'influence directe de Plotin, même en Occident, fut loin d'être négligeable. En ce qui concerne saint Augustin (p. 63-145) le P. Henry s'écarte nettement de l'opinion de Theiler (qu'il a pu déjà utiliser) : «... avant sa conversion Augustin a lu, dans une traduction de Marius Victorinus, quelques écrits de Plotin ». Nous ne pouvons prendre personnellement position dans le débat, mais nous ne pouvons échapper à l'impression que l'*Arbeitssatz* de M. Theiler est trop fragile et l'a mené à des conclusions trop *radicales*. Pour le reste nous aimons à reconnaître le soin apporté à la recherche et à la comparaison des textes. L'analyse est souvent pénétrante. L'étude de M. Theiler en portant aussi l'attention sur les relations entre Augustin et Porphyre, rend un vrai service. Elle devra être consultée par ceux qui s'intéressent à l'examen de l'arrière-plan platonicien dans la pensée augustinienne. Ch. MARTIN, S. I.

Acta conciliorum oecumenicorum. Tomus II, Volumen primum, pars altera. Concilium universale Chalcedonense. Berlin, De Gruyter, 1933, (30 × 22 cm.), XII-164 p. Prix : 44 Mk.

On ne peut qu'admirer l'allure rapide qu'a prise depuis dix ans l'édition des *Acta conciliorum;* le vaillant éditeur soutient le travail avec une facilité rare à son âge. Depuis quelque temps, il s'est attaqué au concile de Chalcédoine, le plus nombreux de toute l'antiquité chrétienne et peut-être le plus riche en conséquences historiques; il comprendra cinq volumes. La première session et deux recueils épistolaires (M et H) formaient le contenu de la première partie du volume I. Cette fois, dans une seconde partie, nous avons six sessions, depuis la 2e jusqu'à la 7e (10-25 octobre 451), sur les 16 (Liberatus et Hefelé), les 17 (Schwartz), ou les 21 (Ballerini), que comprend tout le concile d'après les diverses transmissions des actes.

Fidèle à son plan, l'éditeur continue à nous donner toutes les pièces du procès, telles qu'elles ont été groupées, parfois modifiées, sous l'empire de tendances diverses, par des partisans ou des adversaires du pape, de l'empereur, du siège de Constantinople, des condamnés, etc... C'est ainsi que nous trouvons aujourd'hui, entre la 2e et la 3e session (p. 247-269), tout un dossier épistolaire, formé trois ou quatre ans plus tard par un clerc de l'entourage d'Anatole de Constantinople et destiné à soutenir contre le pape les ambitions du patriarche. L'explication proposée par Schwartz pour l'origine de ce dossier, intitulé B et issu d'une collection (H), qui n'est elle-même qu'un supplément d'une troisième (M.), publiée précédemment, n'écarte pas toutes les obscurités et, si elle était exacte, ne fait pas honneur à la psychologie d'Anatole ni à celle de son agent; cela engendre difficulté.

Du point de vue théologique, tout est important dans ces actes du concile, dans les remaniements dont les divers dossiers portent la trace et dans cette correspondance entre Rome et l'Orient : voir par exemple le titre de « patriarche œcuménique » donné au pape, p. 211, 31, 216, 17, 218, 24, et le « *Miramur* » de Marcien, qui rappelle ceux d'Innocent I et de Léon, p. 257, 7 (cfr *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1932, p. 15-16). Avec les recherches sur le symbole de Constantinople, les sessions qui attireront particulièrement le théologien sont la 4e, la 5e et la 6e, respectivement consacrées à l'examen du tome grec de saint Léon (p. 288), à la définition de foi du 22 octobre (p. 317) et au solennel discours de l'empereur le 25 octobre en présence de sa cour et de toute l'assemblée épiscopale qui l'acclame (p. 326). L'historien de l'Église y ajoutera les sessions dont les actes contiennent les signatures : pour la reconstitution d'un *Oriens christianus*, la nomenclature de ces sièges épiscopaux et de leurs signataires, rétablie avec une « acribie » philologique qu'on ne saurait trop louer, est de toute première valeur, et Schwartz a rendu par là une fois de plus un remarquable service à la science ecclésiastique. Les actes grecs qu'il publie n'avaient plus ou guère fait l'objet d'une recherche critique depuis les travaux des PP. Sirmond et Hardouin. Il en a établi le texte avec toutes les ressources disponibles des manuscrits grecs et de l'importante traduction latine de Rusticus, *versio antiqua a Rustico correcta*, dont le volume III doit bientôt nous livrer l'édition. Il faut signaler aussi les recherches sur le

symbole de Constantinople, qui renouvellent toute la question depuis les études de Hort, Harnack et Kunze, et qui se retrouvent dans la *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, 1926, p. 36 et suivantes (indiquée par erreur *Alttestamentliche*, p. 323, 23); le texte primitif de ces symboles est transmis légèrement modifié; il est regrettable que la substance de cet article de 1926 n'ait pas été reprise par l'auteur dans sa préface pour la facilité du lecteur.

A propos de saint Léon et de Marcien, ce fascicule contient des appréciations que l'éditeur étaie sur des combinaisons bien compliquées; cette minimisation du rôle de saint Léon, pas plus aimable que ne l'est, à plus d'un endroit discutable, l'appréciation de saint Cyrille, se heurte au verdict diamétralement opposé non pas seulement de la postérité et de l'histoire ultérieure, mais au jugement immédiat des premiers témoins, victimes ou bénéficiaires des décisions doctrinales du concile; en un cas donné, à propos de l'attitude attribuée par l'éditeur à Marcien, on voudrait mieux voir pourquoi il traduit un présent par un *nisi confirmasset* (p. XII) et ajoute une négation (p. 257, 22) contre l'accord des manuscrits, en dépit des tendances de la philologie contemporaine qui fait de plus en plus profession, sauf nécessité manifeste, de s'en tenir à leur témoignage. L'ensemble de ces volumes, de belle présentation typographique, caractéristique de la maison W. de Gruyter, est d'un prix assurément élevé, difficilement accessible pour beaucoup par ce temps de crise. Mais l'importance des documents qu'ils contiennent, l'étude qui en retrace les groupements, et, en dépit des réserves énoncées, le mérite de leur édition rend la présence de cette œuvre monumentale indispensable dans toute bibliothèque théologique.

J. DE GHELLINCK, S. I.

N. Van Wijk. *Das gegenseitige Verhältnis einiger Redaktionen der* Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος *und die Entwicklungsgeschichte des* Μέγα Λειμωνάριον. Amsterdam, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling letterkunde, 1933, (24 × 16 cm.), 64 p.

L' Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος est une collection d'apophthegmes et d'anecdotes de Pères égyptiens. Inédite jusqu'ici dans son texte grec, elle n'était accessible que par la traduction latine de Pélage et Jean (*PL*, t. LXXIII, n. V et VI des *Vitae Patrum*), et, pour certains lecteurs du moins, par une version russe de 1874, faite sur deux manuscrits les *Mosq. 452* et *163* (nos 344 et 345 du catalogue de Vladimir). Ce sont avant tout les relations textuelles de ces deux manuscrits grecs avec les versions latine et orientales déjà connues que l'auteur examine. Le texte des deux manuscrits appartient à une même recension (M); elle présente un *plus* considérable par rapport au texte latin (PJ) : interpolation en M ou suppression en PJ ? L'auteur, après examen, se décide pour la première hypothèse, et avec raison, nous semble-t-il. La question du prototype reste encore à résoudre. M. Van Wijk tâche de jeter quelque lumière en cette question désespérante. Ce problème lui fournit l'occasion d'essayer de déterminer le sens et la nature de ce Μέγα Λειμωνάριον dont Photius dit que l'Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος est une συγκεφαλαίωσις

καὶ σύνοψις. On ne pourra que louer la prudence et l'esprit de méthode qui ont présidé à cette recherche. Si les points d'interrogation y subsistent nombreux, la faute en est imputable non à M. Van Wijk mais bien à la complexité des problèmes en présence. Un tableau parallèle des recensions donné en appendice permet enfin de se rendre compte *de visu* de leurs rapprochements ou écarts. Il facilitera la tâche du critique.

Ch. MARTIN, s. I.

W. Till. *Koptische Pergamente theologischen Inhalts. I.* Coll. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Papyrus Erzherzog Rainer). Neue Serie. II. Folge. Vienne, Oesterr. Staatsdruckerei, 1934, (27 × 18 cm.), XVIII-56 p. Prix : 5,60 Mk.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler à l'attention de nos lecteurs l'activité qui se manifeste autour de la collection (surtout de papyrus) *Erzherzog Rainer* (Cfr *N. R. Th.*, t. LXI, 1933, p. 980, à propos des textes magiques de cette collection publiés par M. V. Stegemann). L'ouvrage de MM. Bilabel et Grohmann, ci-dessous examiné, a aussi profité des richesses de la collection. Mais rien ne met mieux la chose en évidence que de voir la Bibliothèque nationale de Vienne, détentrice de ce dépôt, en faire l'objet d'une publication suivie. Quant à M. Till, ses mérites de coptisant ne sont pas non plus ignorés de nos lecteurs (Cfr *N. R. Th.*, t. LX, 1933, p. 367, recension de sa *Koptische Dialektgrammatik*). Sa présente étude et édition de fragments coptes théologiques (au sens large du mot) écrits sur parchemin, si elle ne nous apporte rien de sensationnel, a toutefois un certain intérêt. Il s'agit surtout de fragments (25 environ) de l'Ancien et du Nouveau Testament conservés en sahidique (les plus nombreux), fayoumique et bohaïrique. M. Till édite leur texte, à moins qu'il ne l'ait déjà été dans l'une des grandes éditions de Budge, Horner, Thompson, etc. En ce second cas, il se contente de donner les variantes. L'identification de ces débris fut un dur problème, à la solution duquel M. Till dut beaucoup à MM. Crum et Lefort. Plus importants, à notre avis, que ces « miettes » scripturaires sont les trois derniers fragments, les deux premiers (3 folios) contenant en recension sahidique, différente de celle éditée par Budge, deux extraits de la *Vie* de l'évêque Pisentios (VII^e siècle) (narration des 30^e et 36^e *miracles*, d'après la numérotation du texte arabe), et l'autre (2 folios, complémentaires du *cod. Borgianus 168* à Naples) conservant un fragment de la *Lettre* des Ibères (géorgiens) à Honorius, qui complète fort heureusement ce qui en avait été conservé. Travail de patience et d'abnégation, comme on le voit, mais qui contribue à nous mettre petit à petit en possession d'un inventaire soigné de la collection *Papyrus Erzherzog Rainer*. De plus, si la théologie ne retire qu'un avantage relatif d'un tel travail, la linguistique, par contre, en profitera sans contredit bien plus.

Ch. MARTIN, s. I.

Fr. Bilabel et A. Grohmann. *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Aegyptens Spätzeit.* Nebst einem Beitrage von Georg Graf. Coll. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen. Heft 5. Heidelberg, Universitätsbibliothek, 1934, (24 × 17 cm.), XII-452 p. Tafelband : 15 Tafeln, (38 × 23 cm.). Prix : 40 Mk.

C'est une collection considérable et variée de textes, bien que d'importance fort inégale, comme il faut s'y attendre en toute entreprise de ce genre, que nous présentent en collaboration MM. Bilabel, Grohmann et Graf. Il s'agit *avant tout* de textes appartenant à la collection papyrologique de l'Université d'Heidelberg, secondairement seulement de textes apparentés (bon nombre de ceux-ci appartiennent à la collection *Papyrus Erzherzog Rainer* à Vienne). L'édition, du point de vue ainsi adopté, se divise en trois parties. M. Graf, tout d'abord, un des meilleurs connaisseurs de la littérature chrétienne arabe, édite, dans une courte étude (p. 1 à 24, pl. I-II) le texte d'une dispute entre un chrétien (probablement clerc) et un musulman sur la Trinité et l'Incarnation. Ce texte se réduit aujourd'hui à quelques fragments de papyrus dont l'ordonnance elle-même ne peut pas être rétablie en toute certitude (*Pap. Schott-Reinhardt, Inv. Nr. 438*, à Heidelberg, milieu ou seconde moitié du VIII^e^ siècle; origine inconnue). Ces fragments, contemporains de Théodore Abou Qurra, constitueraient le plus ancien témoignage conservé en arabe d'une polémique entre chrétien et musulman sur ces questions. A ce titre ils ont donc leur importance. Leur contenu est fort apparenté à celui du traité autrefois édité par Marg. D. GIBSON (*Studia Sinaitica*, VII, Londres, 1899, p. 2-36 de la traduction anglaise). En annexe, M. Graf édite ensuite (p. 24-31) les débris d'un texte similaire découvert par M. Grohmann dans la collection Rainer à Vienne.

L'étude la plus importante de tout le volume est certainement fournie par M. Bilabel (avec la collaboration de M. Grohmann pour l'édition des textes arabes) *Studien zu Kyprian dem Magier*, p. 32-325. Cette étude, entreprise depuis plusieurs années déjà, puis délaissée pour des tâches plus importantes, et aussi faute de ressources, ne devait aboutir à la publication qu'après l'heureuse acquisition, par l'Université d'Heidelberg, d'un petit livret de papyrus de 16 pages écrit en copte fayoumique au XI^e^ siècle (Pap. Heidelberg 1684), livre de magie attribué à Cyprien, et de contenu inconnu jusqu'ici. Il fallut toutefois renoncer très vite à l'espoir, un moment conçu, d'une édition d'ensemble des textes relatifs à la légende de Cyprien le Mage, le sujet se révélant trop vaste et compliqué, et se contenter d'éditer à titre *provisoire* un certain nombre de recensions ou versions recueillies de droite et de gauche et d'apparence intéressante. Trois textes coptes sont ainsi publiés sur la *Légende* (p. 42-230; pl. III et IV), puis cinq autres sur la *Prière* (p. 231-303; pl. V et VI), dont une recension grecque, amplification de celle déjà éditée par Th. SCHERMANN (cfr *BHG* 461); suit enfin la publication du *Livre de Magie* (p. 304-325). Nous ne serions pas étonné que, le champ d'investigations des auteurs s'élargissant toujours, ils nous fournissent bientôt encore des compléments à l'édition d'aujourd'hui. La troisième série de textes publiés dans l'ouvrage est constituée par une bonne quarantaine de prières et d'amulettes

magiques, grecques, coptes ou arabes (celles-ci éditées par Grohmann), chrétiennes ou musulmanes, et appartenant pour la plupart à la collection Schott-Reinhardt à Heidelberg (p. 327-447; pl. VII à XV). Leur contenu ne tranche guère sur ce que l'on est habitué à rencontrer dans ce genre d'écrits. Ajoutés à la somme déjà imposante de textes semblables édités jusqu'ici, ces documents pourront servir un jour à une étude d'ensemble sur la magie orientale. Alors seulement apparaîtra aux yeux des profanes l'utilité de telles éditions.

L'ouvrage que nous venons de recenser, surtout en ce qui concerne la seconde partie, sur Cyprien le Mage, a été le fruit d'un labeur opiniâtre mené à travers difficultés et traverses de toutes sortes. L'ordonnance et le fini des études en ont manifestement souffert (on s'attendrait, par exemple, à voir les pages 296-303 faire suite immédiatement à la page 249). Loin d'en faire un reproche aux éditeurs nous préférerons entrevoir en ces imperfections même l'étendue des difficultés à vaincre, et mettre ainsi en relief l'énergique persévérance qu'il leur fallut pour les surmonter. Ch. MARTIN, s. I.

G. Graf. *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini.* Extrait de la *Zeitschrift für Semitistik...*, t. VII, f. 3; VIII, f. 3; IX, f. 3/4. Leipzig, Brockhaus, 1934 (22 × 15 cm.), 96 p. Prix : 4 Mk.

Voici encore de M. Graf un lexique arabe allemand de la terminologie arabe théologique et ecclésiastique (bible, dogme, droit canon, liturgie, hagiographie, etc.) ancienne et moderne, travail d'apparence assez modeste mais, en fait, fruit d'un long commerce avec les écrits arabes chrétiens. L'auteur a consulté non seulement les imprimés mais encore pas mal de manuscrits. Les traductions des documents officiels de l'Église n'ont pas été non plus négligées. La nomenclature est sobre à l'extrême. L'auteur n'a pas voulu surcharger son texte de *Belegstellen*. Comme rares explications sont apportés les parallèles avec les langues étrangères, et, s'il y a lieu, la région particulière où l'expression est en usage. Mais même ainsi le lexique atteint encore presque les cent pages. Il rendra, dans l'usage courant, de vrais services, et sa sobriété le rendra tout spécialement maniable pour les débutants. Une des caractéristiques du vocabulaire est le nombre considérable d'emprunts à la terminologie ecclésiastique grecque. Ch. MARTIN, s. I.

Fr. Nau. *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII^e^ au VIII^e^ siècle.* Coll. Cahiers de la Société asiatique. I. Paris, Société asiatique, 1933, (23 × 14 cm.), 136 p. Prix : 30 frs.

Dernier ouvrage, resté inachevé, de ce grand orientaliste et digne représentant de la véritable science catholique que fut M. Fr. Nau, ces pages sur les chrétiens arabes de Mésopotamie aux VII^e^ et VIII^e^ siècles ne peuvent pas être lues sans un sentiment de douloureuse émotion. Bien que laissé à l'état d'esquisse plutôt que d'œuvre composée, le livre n'en est pas moins d'agréable lecture. On y retrouve cette clarté de plan et d'exposé, cette sûreté du coup d'œil, cette pondération de jugement dans la proposition de l'hypothèse, qu'elle appuie toujours sur des faits, cette simplicité

d'expression enfin, qui caractérisaient le grand disparu. L'auteur retrace à grands traits, l'histoire des arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie (Syrie de l'Est : royaume de Hira ou des Lakhmides, nestoriens, alliés des Perses; Syrie de l'Ouest, surtout en Transjordanie, aux environs de Bostra, royaume des Ghassanides, monophysites, alliés ordinairement des byzantins jusqu'au moment de leur passage à l'alliance arabe musulmane). Sans doute, les idées émises sont loin d'être toutes neuves. Plusieurs sont reprises d'articles que Nau avait fait paraître en 1930 et 1932 dans *Le Muséon*. Les travaux du P. Lammens (surtout *Le berceau de l'Islam*, Rome, 1914) sont aussi mis à contribution. Mais le tableau tracé surtout en fonction des sources syriaques, plus sûres au fond que les arabes, tardives et tendancieuses, garde son originalité. La principale conclusion intéressera spécialement l'historien des origines de l'Islam. Le christianisme aurait été autrement en contact étroit avec la genèse de la pensée et de la religion de Mahomet qu'on ne l'imagine parfois. Si l'on tient compte de tous les faits, il ne suffirait pas d'affirmer avec M. Ahrens (*Christliches in Qoran*, dans *ZDMG*, t. LXXXIV, 1930, p. 15-68 et 148-190) que Mahomet s'est *rapproché* du christianisme, sans y arriver. L'inverse semblerait bien plutôt la vérité : que Mahomet est *parti* du christianisme et s'en est éloigné. M. Nau n'a pas eu le temps de mettre au point parfaitement sa pensée sur cette question mais son avis mérite d'être retenu et examiné encore plus à fond.

Ch. MARTIN, S. I.

E. Mercier. *La spiritualité byzantine. L'Orient grec et chrétien.* Paris, Édit. du Cygne, 1934, (23 × 14 cm.), 524 p. Prix : 25 frs.

Cette spiritualité byzantine que M. Mercier a pris pour tâche de nous faire goûter dans ce récit, poétique et imagé parfois jusqu'à friser l'excès, mais toujours, en tout cas, fort évocateur et harmonieusement conjugué à la délicatesse et au franc christianisme de la pensée (au point de satisfaire parfois aux exigences de l' « orthodoxie » la plus farouche!) ne doit pas se comprendre dans l'acception uniquement religieuse du mot. Ce mot de « spiritualité » désigne ici, en effet, « l'âme et l'esprit de ce vaste monde oriental qui vécut sous l'égide de Byzance ou dans son rayonnement ». M. Mercier, qui a passé dix années de sa vie en ces régions et tout spécialement en Grèce, et qui possède de plus, sans être spécialiste, une culture et un savoir étendus a très bien saisi et fort heureusement exprimé cette « âme » byzantine. Son livre, même s'il porte assez fréquemment la trace d'imperfections scientifiques, est de ceux qui purifient et ennoblissent l'âme, à la manière douce et captivante, ramenant sans cesse nos esprits, trop pétris, hélas! de matérialisme et d'utilitarisme, vers les régions plus éthérées et plus sereines de l'art, de la piété et même de la sainteté chrétienne. Il instruit aussi car il conduit le lecteur partout où la culture byzantine a laissé, plus marquée, son empreinte, à Athènes, à Salonique, à Constantinople, ailleurs encore, mais surtout aux monastères du Mont Athos, auxquels sont consacrées les pages les plus nombreuses et les plus originales. Son livre destiné au grand public, ne charmera pas moins aussi le spécialiste dans ses heures de détente et de distraction.

Ch. MARTIN, S. I.

* **G. Frischmuth.** *Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux.* Coll. Beitrage zur Förderung christlicher Theologie. Band 37. 4 Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (22 × 15 cm.), 112 p. Prix : 3,20 Mk.

La spiritualité de saint Bernard est en dépendance étroite de la conception spirituelle de saint Paul, cela par une influence ou immédiate ou médiate, de telle façon que l'intermédiaire n'ait laissé filtrer que les éléments pauliniens. Telle est la thèse de l'auteur. Aussi son premier chapitre est-il un exposé critique des positions prises en cette matière par Harnack, Ritschl, Bernhart, Heiler, dont il rejette ou corrige les opinions. Ils ont outré l'influence du revêtement néo-platonicien de la mystique de saint Augustin, ou affirmé une opposition entre « Christusmystik » et « Christusglaube » qui n'existe pas, ou opposé trop fortement la mystique de saint Paul à la mystique de saint Jean. Le paulinisme de saint Bernard se déduit des déclarations de saint Bernard lui-même, de l'inspiration et des formes liturgiques de sa spiritualité, imprégnée et pétrie de l'Écriture sainte, dont le saint avait une connaissance admirable. Le contenu et le caractère de « Christinnigkeit » paulinienne de cette spiritualité sont exposés dans le cadre du triple avènement du Christ. C'est dans ce même cadre que l'auteur esquisse la formation et le développement de l'Église. Cette adaptation, qui n'est qu'analogique, nous paraît de-ci de-là un peu forcée. Malgré le sérieux de l'étude, une certaine inexpérience, de quelqu'un qui n'est pas de la maison, se trahit dans l'exposé de la liturgie : ainsi dans l'énumération des étapes de l'année liturgique : l'adventus spiritus domini au début, puis avant la pentecôte l'adventus domini, la processio Spiritus Sancti alors que saint Bernard parle de la processio Spiritus Sancti ad nos. Cette même inexpérience fait dire que saint Bernard célébrait et la messe conventuelle et une messe privée. On voudrait trouver la preuve que saint Bernard interprète toute l'Écriture : psaumes et saint Jean, en fonction de saint Paul. Certaines citations sont appliquées d'une façon trop exclusive à saint Paul. L'auteur a-t-il tenu assez compte de tous les éléments de la mystique de saint Bernard, par exemple Sermo XX in cantic., où la doctrine du saint dépasse l'amour sensible qui alimente la piété affective, pour s'élever à l'amour spirituel. A. De Bil, s. i.

C. Balič, O. F. M. *Ioannis Duns Scoti theologiae marianae elementa.* Coll. Bibliotheca Mariana Medii Aevi. Fasc. II A. Sibenici, Kacic, 1933, (24 × 17 cm.), CLVI-452 p., 28 tables. Prix : 25 belgas.

Ce second volume de la *Bibliotheca Mariana Medii Aevi* donne beaucoup plus que ne fait attendre le titre : c'est un énorme travail, gros de conséquences pour la critique littéraire de l'héritage scientifique de Duns Scot. On sait les discussions retentissantes qu'a provoquées ce problème, ou l'ensemble des problèmes, sur l'authenticité et la transmission de ses œuvres. Les relations entre le cours professé à Paris et celui professé à Oxford, la fameuse discussion de Paris, sur l'Immaculée Conception, enrichie sans conteste de détails légendaires, l'authenticité des hardis *Theoremata* à saveur

« occamiste », pour ne citer que quelques-uns de ces problèmes, tout cela est traité, dans ces pages relatives à la théologie mariale, avec la maîtrise que donnent une longue habitude du maniement des textes et dix ou douze ans de recherches dans toutes les bibliothèques de l'Europe. Que tout cela ne puisse encore être qu'un prélude à une étude définitive du problème, l'auteur le reconnaît volontiers; pour que celle-ci réussisse, il faut une collaboration organisée; un seul homme ne pourrait y suffire. Mais la contribution fournie, en attendant, par le P. Balic mérite tout éloge. Sa longue introduction critique, qui classe avec soin près de cent témoins du texte, confirme pas mal de résultats qu'il avait déjà esquissés en 1927. Notamment sur la diversité des *Reportationes*, qui nous donnent les leçons de Scot conservées par ses disciples et parfois unifiées par eux, les pages de Balic jettent une vive lumière. De même son chapitre sur la célèbre discussion de Paris, *De Immaculatae Conceptione*, dont il ne nie nullement du reste les revêtements légendaires, contient des témoignages ou des allusions qu'on ne pourra plus se contenter d'écarter par une simple négation méprisante. Enfin les *Theoremata*, sans avoir encore les témoins que supposerait leur vogue au XVI^e^ siècle, peuvent tout à coup invoquer en leur faveur deux ou trois textes du XIV^e^ siècle. Cet exposé incomplet du contenu nous dit la richesse de ce volume, dont la seconde partie doit contenir les chapitres relatifs à la vie de Duns Scot, à son influence posthume, etc. Les textes pris tous aux livres III et IV du *Commentaire des Sentences* ou aux *Theoremata* sont édités avec grand soin, aussi bien ceux qui figurent déjà dans les éditions courantes de Scot que les textes inédits des *Reportationes* retrouvées par l'éditeur. Ils sont rangés chaque fois en deux sections : d'abord la prédestination et l'Immaculée Conception (p. 1-54 et 175-235), puis le mariage, la maternité de la Vierge et la filiation réelle du Christ (p. 55-173, et 236-328, outre 331-363), Le théologien ne pourra plus citer Scot dans ces passages sans s'appuyer désormais sur cette édition critique : précieux service dont on ne pourrait assez remercier l'auteur, mais que dépasse encore la valeur de son travail, pour la solution des problèmes critiques qui planent sur l'œuvre de Scot, et les perspectives qu'il ouvre sur l'éventualité de résultats ultérieurs. J. DE GHELLINCK, S. I.

* **H. Preuss.** *Martin Luther. Der Prophet.* Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), X-268 p. Prix : 8 Mk.

M. Preuss a en vue de faire une enquête historique sur le prophétisme de Luther. Il consacre les premiers chapitres à la relation des prophéties qui reparurent à la fin du moyen âge et qu'on voit reparaître périodiquement aux époques troublées, comme exutoires de l'inquiétude des esprits et de ce sens du mystère qui gît au cœur des foules; il en fait l'application au réformateur. Suivent les assimilations de Luther aux grands hommes de la Bible, à saint Paul et même au Christ; les hommages ampoulés des humanistes, si bien dans le style du temps, que n'effrayait aucune hardiesse dans l'éloge comme aucune horreur dans l'invective; les artistes à leur tour les traduisaient dans leurs représentations. Nous entendons ensuite le jugement de Luther sur le prophétisme, sa conscience prophétique dans les épithètes qu'il s'octroie

avec complaisance; son action prophétique dans son œuvre, ses prophéties, sa conception prophétique de l'histoire et enfin son renom de prophète dans les jugements portés sur lui depuis sa mort à nos jours. On est involontairement amené à songer à ce que C. Hoefler appelait « Pastorengeschichtschreibung » et que le P. Weiss décrit dans son introduction au 2e volume de Denifle. En particulier, Luther ne se croyait pas prophète dans le vrai sens du mot, les nombreuses fois qu'il disait qu'il avait prédit tel événement qu'on pouvait prévoir ou qu'il prophétisait les malheurs et les désordres qui s'accumulaient à l'horizon religieux ou politique. A. De Bil, s. i.

***A. Kurz.** *Die Heilsgewissheit bei Luther. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Darstellung.* Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (24 × 17 cm.), xii-262 p. Prix : 8 Mk.

L'étude très fouillée que M. Kurz a consacrée à la certitude du salut chez Luther, comprend deux parties, dont la première expose l'évolution historique de la pensée religieuse du réformateur, tandis que la seconde donne un exposé systématique de sa doctrine.

Trois étapes marquent cette évolution : l'étape de la justice des œuvres qui coïncide avec la vie religieuse de Luther jusqu'à l'exposition des psaumes, et porte comme titre l'enfer, l'étape de la justice imputée, le purgatoire dans ce qui doit être une marche ascendante, enfin le paradis ou la conquête de la certitude dans la justice par la foi. Nous ne pouvons ici toucher toutes les questions traitées ou effleurées dans ces chapitres. La reconstitution des inquiétudes qui marquèrent la vie intérieure de Luther au couvent nous paraît trop systématique. On ne peut la faire qu'avec des éléments et des affirmations disparates qui, tout en ne laissant subsister aucun doute sur le fait même de ces troubles et de ces angoisses, n'en assurent pourtant pas tous les détails. Il n'est pas prouvé que tout ce qui était susceptible d'alimenter ses angoisses de conscience fut de fait constamment une cause de troubles, tout comme un aveugle, dans une chambre encombrée, ne se heurte pas inévitablement à tous les meubles. Dans l'exposé de la théorie catholique, l'auteur, tout en faisant preuve d'une sérieuse connaissance, outre quelque peu l'incertitude en ne faisant pas valoir les motifs de confiance en la miséricorde divine.

La 2e étape : le purgatoire. Le désespoir de la première période a fait place à la « prope desperatio » par la doctrine de la non-imputation du péché. Cette théorie, issue du trouble intime de Luther, de sa conception du péché originel et de la thèse occamiste de l'acceptation, conduit l'âme à l'humilité qui constitue la disposition favorable au salut. A l'occasion de l'exposé de cette théorie, l'auteur nous montre l'extrême susceptibilité des protestants à l'égard des écrivains catholiques qui ont étudié Luther. Le P. Grisar est accusé d'ironiser dans son exposé de cette étape à laquelle d'ailleurs il ne comprendrait rien. C'est à se demander si l'auteur a lu soigneusement ces pages du P. Grisar.

La 3e étape : la voie de la justification par la foi. L'originalité de l'auteur dans cet exposé consiste à placer le fameux épisode de la tour ou la révélation du sens de Rom. I, 17 à l'automne de 1516 en se basant sur la différence

du ton des sermons de Luther juillet-décembre de cette année. Il n'explique pourtant pas comment on ne trouve pas d'allusion explicite à cet événement d'une si grande portée, ni qu'avant 1518-1519 il n'ait formulé nettement cette position nouvelle ni dans ses leçons sur l'épître aux Galates, ni dans le commentaire de l'épître aux Hébreux. Tout en s'annonçant dans les résolutions de 1518, elle ne s'y trouve pas encore nettement formulée.

L'exposé systématique part des concepts de «securitas» et «certitudo» avant Luther, met en contraste le désir de certitude et la permanence de la concupiscence; la foi comme nouvelle création; le sentiment absolu du néant comme condition préalable à cette création nouvelle; la foi comme vie, les œuvres de foi; l'exclusivité de l'action divine base de la certitude du salut; les sacrements et la certitude etc... L'exposé est habile mais ne parvient pas à harmoniser les antinomies du système. A. De Bil, s. i.

* **H. Thimme.** *Christi Bedeutung für Luthers Glauben.* Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (22 × 15 cm.), xii-168 p. Prix : 5 Mk.

Le présent volume est une extension d'un travail du même auteur, couronné par la faculté de théologie de Marburg, où il étudiait « La signification de la vie historique de Jésus pour Luther ». C'est une étude descriptive dans laquelle Thimme ne se contente pas de relever les vues et affirmations multiples et pleines de contrastes de Luther au sujet du Christ mais les ramène à l'unité des principes fondamentaux de sa christologie. Celle-ci porte le caractère de toute la théologie de Luther, de n'être pas substantielle mais existentielle; c'est-à-dire de considérer le Christ par rapport au croyant. L'auteur se limite à considérer la figure du Christ dans quatre écrits, deux de la jeunesse de Luther, les commentaires de l'épître aux Romains et de celle aux Hébreux; deux de la maturité ou même de la vieillesse : le commentaire de l'épître aux Galates de 1532 et les « Disputationes ». Il est à noter que ces écrits sont, plus que d'autres, sous le signe de la « Heilsgewissheit » et de la polémique contre les œuvres. Une analyse pénible et compliquée s'efforce de dégager les caractères de la christologie et note pour chacun des traités les résultats obtenus.

Les deux premières œuvres se rapprochent non seulement par la date de leur composition, mais aussi par leurs traits communs accentués et plus dégagés dans le commentaire sur les Hébreux.

La « iustitia Dei per fidem » est la « fides Iesu Christi »; le Christ est la cause, le contenu et l'objet de la foi; il représente la « iustitia » et en est l'exemplaire; c'est l'idée exemplariste qui forme le noyau de la christologie de Luther.

Dans sa vie historique, le Christ révèle la justice de Dieu dans la foi; par suite de son unité exemplaire avec Dieu, il est la puissance éternellement active de la grâce, et par son unité exemplaire avec la foi de l'homme il est la foi humaine éternellement active.

Dans les deux derniers écrits ce sont les deux derniers aspects qui dominent : «auteur et contenu du salut par l'exemplarisme» est plus rarement mis en relief. Dans les « Disputationes », qui se ressentent de la polémique contre la loi et aussi contre les antinomistes, c'est la satisfaction du Christ qui se trouve soulignée : le Christ est adimpletor et adimpletio legis, il est aussi exemplum

(contre les antinomistes). L'auteur dégage ensuite les traits de la christologie de Luther, qui dominent et demeurent. On ne peut pas dire que le livre soit d'une lecture aisée. Cela tient en partie au sujet même, à cause des fluctuations de la pensée de Luther et aussi de la langue de l'auteur où abondent les expressions d'une potientalité assez peu définie. A. De Bil, s. i.

J. Martin. *Die Theologie des heiligen Franz von Sales Kirchenlehrer. Kritische Untersuchung.* Rottenburg a. Neckar, Bader, 1934, (23 × 15 cm.), 94 p. Prix : 4 Mk.

Plus que pour d'autres Docteurs de l'Église on a discuté le caractère strictement *scientifique* des ouvrages théologiques de saint François de Sales. Jouant son rôle d' « avocat du diable », le Promoteur de la foi déclarait « que la science de François n'était pas digne d'un Docteur de l'Église ». C'est un fait que le grand Évêque n'est rien moins qu'un Docteur scolastique. Mais ce n'est pas indispensable, nous montre M. Martin. Saint François de Sales a ouvert des voies nouvelles, plus conformes aux temps modernes, pour la réfutation des protestants, « en mettant en lumière les relations entre la beauté classique ancienne et la noblesse de la vraie théologie. Aux arguments abstraits, il substitue une théologie *pratique* »; il est le Docteur de l'ascèse et de la mystique. — Après cette conclusion, on est d'autant plus étonné que l'auteur ait écarté du champ de ses investigations critiques l'*Introduction à la vie dévote.* F. Lenoble, s. i.

Mgr d'Herbigny. *Un Newman russe. Vladimir Soloviev (1853-1900).* Coll. : Publications de la Bibliothèque slave de Paris. 6e éd. Paris, Beauchesne, 1934, (19 × 12 cm.), xvi-336 p.

A part la préface et quelques corrections de détails, cette sixième édition n'est qu'une réplique des précédentes. L'ouvrage garde donc cette physionomie que nous lui connaissons depuis longtemps, toute faite de sympathie cordiale et d'intelligente compréhension, rehaussée aussi par l'agrément d'une plume alerte et lucide. Est-il besoin d'ajouter qu'il conserve aussi en un certain sens toute son actualité, non pas uniquement que la mémoire de Soloviev soit restée vivante et honorée, mais n'y a-t-il pas, aujourd'hui encore et malgré l'épreuve, dans ce peuple russe dont Soloviev était la vivante incarnation, un appel et une recherche aussi ardents de la vérité ? Ceux-ci ne se retrouveraient-ils pas même peut-être dans ce mysticisme révolutionnaire de ses dirigeants actuels, qui n'est à sa façon qu'une réaction — excessive et dévoyée évidemment, mais sincère chez beaucoup — contre un ordre de choses qui ne fut rien d'autre qu'oppression des consciences, des âmes et des corps, et qui cherche — en désespérée — sa voie ? Puissions-nous voir bientôt le jour où Dieu donnera au peuple russe de retrouver vraiment Celui qui est l'unique Voie, l'unique Vérité et l'unique Vie. Ch. Martin, s. i.

H. Dausend, O. F. M. *S. Francisci Assisiensis et S. Antonii Patavini Officia rhythmica, auctore fratre Juliano a Spira.* Coll. Opuscula et Textus. Series liturgica. Fasc. 5. Münster, Aschendorff, 1934, (19 × 13 cm.), 52 p. Prix : 1 Mk.

M. Gierens, S. I. *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum novae legis.* Coll. Textus et Documenta. Series theologica. Fasc. 16. Rome, Université Grégorienne, 1935, (22 × 15 cm.), 128 p. Prix : 6 lires.

G. Morin, O. S. B. *Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii.* Coll. Florilegium patristicum. Fasc. 39. Bonn, Hanstein, 1935, (23 × 16 cm.), 134 p. Prix : 5,80 Mk.

I. Backes. *S. Thomae de Aquino quaestio de gratia capitis (Summa p. III, q. 8).* Coll. Florilegium patristicum. Fasc. 40. Bonn, Hanstein, 1935, (23 × 16 cm.), 32 p. Prix : 1,20 Mk.

De ces quatre intéressants fascicules, qui montrent une fois de plus le succès des recueils destinés aux exercices pratiques de théologie, celui qui fera le plus sensation est sans conteste le fascicule 39 du *Florilegium patristicum*, dont le contenu, le titre, le signataire attireront tout de suite l'attention. Les trois autres fascicules, tout en ayant beaucoup moins l'attrait de l'inédit, ont l'avantage de placer dans les mains de l'étudiant des textes qu'on ne trouve pas facilement réunis. Celui de M. Backes, si bien connu pour un bon livre sur saint Thomas analysé dans cette revue, a pris comme centre la question de saint Thomas *De gratia capitis* (*Somme théolog., III, 8*), et a groupé autour d'elle des textes inédits de saint Albert de Cologne et d'Ulric de Strasbourg; on ne peut que le louer de ce choix. Il aurait pu ajouter quelques *loci* plus ou moins *paralleli* d'autres œuvres de saint Thomas, de manière à mieux faire valoir l'élaboration de ce *maturus fructus*; comment s'est noué ce fruit avant de mûrir ? l'élève ne pourrait que gagner à cette étude génétique de la pensée du saint docteur.

Au copieux fascicule sur la causalité des sacrements, s'appliquent le même éloge et la même remarque. On y trouve beaucoup, et cependant j'ajouterais qu'on y trouve peut-être trop, et certainement trop peu; car toute la partie tridentine et postridentine aurait dû être amputée de ce fascicule, pour être reprise dans un second, avec quelques auteurs et extraits en plus pris aux diverses écoles. La partie prétridentine est largement fournie, la patristique parcimonieusement : Ambroise et Isidore auraient au moins dû accompagner Augustin. Des préscolastiques, en dehors d'une demi-page de l'*Epitome*, il n'y a rien de l'école abélardienne. Il faudrait quelque chose aussi des controversistes des Investitures (Pierre Damien), de la *Summa Sententiarum* si influente, de Hugues de Rouen, des glossateurs de Gratien, qui continuent la ligne du Victorin. N'aurait-il pas été bon d'ajouter les quelques paragraphes que consacrent la plupart de ces écrits à la composition des sacrements, *rebus, factis aut dictis;* ce qui devient bientôt simplement *factis et dictis.* Leur rôle, leur efficacité et leur but en apparaissent tout autres dans la large et profonde synthèse de Hugues le Victorin que chez les dialectitiens appauvris qui le mutilent. L'histoire en ce point aide à la compréhension de la doctrine

théologique. L'introduction de l'auteur et les notes, dérogeant au système des publications de textes sans commentaires, offrent ample matière : utile au théologien, ce qui est en soi légitime, mais ce qu'on peut apprécier diversement.

La série liturgique met sous les yeux de l'élève les textes rythmiques de l'office de saint François et de saint Antoine, édités avec soin et « acribie », d'après une douzaine de témoins : suggestive introduction à l'hymnologie du bas moyen âge latin. Pourquoi la bibliographie ne cite-t-elle pas L. Laurand pour le *cursus* à propos de Julien de Spire ?

Les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, restituées par dom Morin il y a bientôt vingt ans à Firmicus Materne et datées par lui, avec raison, de la seconde moitié du IVe siècle, apparemment vers 360, sont un écrit d'une latinité affinée, des plus attachants, et la plus vieille somme peut-être de la doctrine catholique en latin. Il méritait de passer sous les yeux des théologiens, qui le connaissent peu, débarrassé des mauvaises leçons des copistes médiévaux et des rares éditeurs modernes; car il est précieux en renseignements sur la situation doctrinale de son époque. L'index final en montre la richesse. La préface ferme et nette, de la manière habituelle à l'éditeur, contient les choses essentielles; mais celui qui n'a pas sous la main les revues d'il y a vingt ans serait heureux de trouver dans ces trois pages d'introduction le rappel un peu moins sobre des arguments invoqués alors par dom Morin. Par contre, l'index III peut y suppléer, en fournissant une ample série d'expressions parallèles qui se rencontrent dans les deux autres œuvres, païenne ou chrétienne, de Firmicus. Pareils fascicules haussent une fois de plus la valeur du recueil où ils entrent. J. DE GHELLINCK, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

A. Michelitsch. *Illustrierte Geschichte der Philosophie.* I-II Band. Graz, Styria, 1933, (21 × 13 cm.), VIII-696 p.-76 p.; VIII-230 p.-36 p. Prix : 17 et 3 Mk.

Aperçu de l'histoire de la philosophie depuis ses origines (y comprises donc les philosophies chinoise, hindoue, iranienne, égyptienne et chaldéenne : tout ceci en 4 pages) jusqu'à nos jours — d'un point de vue strictement scolastique et thomiste, avec la part prépondérante aux courants philosophiques scolastiques et thomistes. A la lecture de cet ouvrage, nous n'avons vraiment pas pu nous soustraire à l'idée que pareil point de vue, encore que justifiable en lui-même, a fait grand tort à la sérénité de jugement requise chez tout historien, également chez un historien de la philosophie. Deux ou trois exemples seulement. Pourquoi dans la bibliographie sur Aristote, au lieu de bien des ouvrages vieillis, ne pas mentionner les ouvrages du Professeur Jaeger de Berlin ? On peut foncièrement différer d'avis; cependant en 1933, on ne peut tout de même plus ignorer des travaux de cette envergure ! Pourquoi dans un ouvrage comme celui-ci, où l'on s'attend de préférence à des aperçus généraux, mettre un tel accent sur le problème de la prédétermination physique, comme partie intégrante du

système de saint Thomas lui-même? Pourquoi surtout, dans l'exposé des philosophies modernes, ces condamnations en bloc, en des termes qui ne sont pas une réfutation et vraiment ne sont plus de notre temps : M. Michelitsch croit-il vraiment donner à ses lecteurs un sérieux argument contre Spinoza ou Berkeley en appelant leurs œuvres des « Sodomsäpfel », ou contre Hume en traitant sa philosophie de « schwindsüchtig »? Nous estimons que la philosophie catholique a mieux à faire, à l'heure qu'il est, que d'exterminer ses adversaires par de pareilles épithètes! — Cependant cet ouvrage pourra rendre grand service par son énumération, la plus complète que nous ayons rencontrée jusqu'à ce jour, des philosophes scolastiques : M. Michelitsch mérite la reconnaissance de tous ceux qu'intéresse l'histoire de la philosophie scolastique, pour avoir groupé ici et replacé dans leur milieu et leur contexte tous ces noms, que l'on ne peut retrouver ailleurs sans de laborieuses recherches.

J. De Munter, s. i.

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. II : Die Philosophie des Abendlandes in Altertum. Munich, E. Reinhardt, 1921-1928, (20 × 14 cm.).

G. Kafka (Band VI). *Die Vorsokratiker.*

G. Kafka (Band VII). *Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis.*

G. Kafka (Band VIII). *Aristoteles und das Erwachen einer neuen Zeit.*

G. Kafka und H. Eibl. (Band IX). *Der Ausklang der antiken Philosophie.*

Les 4 volumes de la présente collection, qui ont trait à l'histoire de la philosophie chez les Grecs, méritent tous le même éloge. Tout en suivant le schéma habituel dans ses exposés, M. Kafka se révèle un érudit, qui possède à fond tous les éléments de cette histoire et qui sait les manier avec une belle maîtrise. Sans nous encombrer de détails, il en amène assez cependant pour nous donner le portrait véridique de l'auteur ou de sa doctrine, et ne pas nous leurrer de généralités insignifiantes. Seul l'exposé sur Parménide et les Eléates nous paraît contenir une note moins exacte, bien que partagée par la majorité des historiens de la philosophie en Allemagne : le soi-disant idéalisme de Parménide anticipe par trop sur la philosophie récente et semble perdre de vue que la conception cosmologique prédomine dans toute l'histoire de la philosophie grecque; y soustraire Parménide et son école, c'est interpréter les textes selon une pensée moderne et briser la ligne de développement de toute cette histoire. Signalons aussi que le quatrième volume, dans un bref conspectus consacré aux rapports du néoplatonisme et du christianisme, a été écrit du point de vue du protestantisme libéral et doit donc être lu avec prudence.

J. De Munter, s. i.

P. Guérin. *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs. De Thalès à Héraclite.* Paris, Alcan, 1934, (22 × 14 cm.), 118 p. Prix : 10 frs.

Brève étude d'une de ces idées, qui sont de primordiale importance pour la saisie du passage de la mythologie à la philosophie chez les Grecs. Encore que M. Guérin ait à notre avis trop accentué la valeur logique et métaphysique du concept de l'Un chez Parménide aux dépens de ses attaches cosmologiques et trop accentué aussi la signification subjective du Logos d'Héraclite (« raison » comme faculté de l'âme) aux dépens de son sens objectif (« raison » comme mesure, proportion, loi), volontiers cependant nous voudrions voir dans ce travail un vrai modèle du genre : étude constructive, mais pondérée, précise, très au courant des derniers résultats de la critique. Ce sont des travaux de ce genre qui peuvent, à l'heure qu'il est, nous faire progresser le mieux dans la connaissance de la première élaboration de la pensée hellénique. J. DE MUNTER, S. I.

A. Faust. *Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Untersuchungen. I Teil : Antike Philosophie. II Teil : Christliche Philosophie.* Collection : Synthesis. Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe. Band VI u. VII. Heidelberg, Carl Winter, 1931-1932, (24 × 16 cm.), XIV-460 et 356 p. Prix : 10 et 16 Mk.

Parti de problèmes sociologiques et pédagogiques, pour lesquels la « Wissenschaftslehre » de Fichte lui a paru donner la réponse la plus adéquate, M. Faust a été amené par ces travaux mêmes à entreprendre une étude historique détaillée du concept de « possibilité ». Cette étude, disons-le dès l'abord, englobe en somme toute une histoire de la philosophie, car impossible de bien délimiter chez un philosophe de valeur sa conception du « possible », sans la situer dans l'ensemble de sa philosophie. Comme trame du développement de la notion en question, l'auteur a cru pouvoir concentrer toute cette histoire autour de l'invention du « possible logique ». Dans le volume consacré à la philosophie ancienne, après avoir montré l'apparition de problèmes sur la possibilité chez les présocratiques, chez Diodoros Kronos et chez Platon, il s'arrête avant tout longuement à Aristote, qui, avec sa notion primordiale de « potentialité réelle ou ontologique » et seulement une très vague allusion à une possibilité logique, est en fait le vrai point de départ de toutes les spéculations ultérieures Théophraste et Eudème développeront quelque peu les aspects logiques de la doctrine aristotélicienne. Les philosophes de la période hellénistique, sans aboutir encore à ou même préparer directement la notion du « possibile logicum », exerceront cependant une influence indirecte en ce sens, par leur renversement de la conception aristotélicienne. Plotin, à qui les voies furent préparées par Philon d'Alexandrie, préludera aux notions patristiques et scolastiques de la création et de la toute puissance divine, et par là à celle aussi du possible logique, grâce à ce que M. Faust appelle une conception « mystique » du possible, c'est-à-dire la transposition dans l'Un et dans le

divin de cette notion de « dynamis », qui pour Aristote était précisément ce qu'il y avait de plus absolument à exclure de Dieu.

Dans le second volume, une première étude, intéressante au plus haut degré, est consacrée à la différenciation de saint Augustin d'avec Plotin par les idées de création et d'éternité, qui manifestent comme une première éclosion du possibile logicum. Scot Érigène nous ramène à une conception « mystique ». Saint Pierre Damien dans ses luttes contre la dialectique montre que toute possibilité est à ramener à la toute puissance divine. Saint Anselme de Cantorbery ne fait guère progresser le problème, item Pierre Lombard, qui ne s'occupe d'ailleurs guère ou pas du problème philosophique. Albert le Grand connaît déjà une possibilité logique dans le sens d'une non-contradiction, mais, tout compte fait, la ramène encore à une possibilité ontologique. Le vrai « possibile absolutum » doit être cherché chez saint Thomas et davantage encore chez Duns Scot, qui par sa « distinctio formalis a parte rei » entre l'intellect et la volonté divines a plus encore détaché le possible logique du possible ontologique que ne l'avait fait saint Thomas. Chez Nicolas de Cuse la possibilité absolue c'est Dieu même, la possibilité créée n'est qu'un mode d'être du réel contingent. L'ouvrage s'achève sur une brève étude lexicologique de certains moyens d'expression du possible chez Quintilien, Notker et Eckehart; sur une table des citations et références d'auteurs et enfin sur une très précieuse et minutieuse table des matières, portant sur les deux volumes.

Pour quiconque est familiarisé avec l'histoire de la philosophie — c'est là une condition sine qua non pour la lecture et l'étude fructueuses d'un pareil ouvrage, traitant un point spécial de cette histoire —, le présent travail se laisse lire nous oserions presque dire avec l'intérêt passionnant du roman, tellement M. Faust a su bien mener le développement de ses idées. Et nous remarquons de plus avoir rarement rencontré un auteur, parti comme lui de la philosophie moderne — et à tel point imprégné d'elle qu'il s'amène à tout bout de champ avec force comparaisons, que nous jugerons souvent à tout le moins superflues — qui ait réussi à repenser d'aussi près et avec un aussi louable souci d'équité et d'impartialité les philosophes anciens et médiévaux. Sans doute ne suivrons-nous pas M. Faust dans tous ses développements et devrons-nous le corriger sur bien des points : nous regrettons vivement par exemple que dès son point de départ, les antésocratiques, à fortiori alors chez Aristote et les auteurs subséquents, il se soit attaché trop exclusivement aux formulations explicites des notions de possibilité et de potentialité et n'ait pas ou presque pas tenu compte de certaines formules implicites, contenues entre autres dans le concept opposé de « nécessité » — mais ceci n'empêche qu'à nos yeux son travail ne constitue une œuvre d'envergure, dont les essais subséquents et de nouvelles études de détail auront à tenir compte. J. DE MUNTER, S. I.

Aristote. *De l'âme.* Traduction nouvelle et notes par J. Tricot. Coll. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris, Vrin, 1934, (19 × 14 cm.), XII-238 p. Prix : 30 frs.

Bonne traduction, soignée et précise, à laquelle l'auteur a eu l'excellente idée d'ajouter, au bas des pages, un certain nombre de notes, qui rendront

pour le moins autant de services que la traduction elle-même; car un auteur tel qu'Aristote ne se laisse pas lire dans une traduction seule, le recours au texte grec est indispensable dès qu'on se heurte à une difficulté sérieuse. C'est pourquoi nous nous demandons s'il ne vaudrait pas mieux se décider à éditer simultanément et le texte grec et sa traduction — surtout quand il s'agit d'une traduction bien faite comme celle-ci et qui suppose quand même l'étude sérieuse du texte original. J. De Munter, s. i.

Aristoteles. *De anima libri tres graece et latine. I-III.* Éd. P. Siwek, s. i. Textus et documenta. Series philosophica. 8-10. Rome, Université Grégorienne, 1933, (22 × 14 cm.), 358 p. Prix : 6 lires, 7 lires, 7 lires.

On nous présente ici en 3 volumes, très maniables et très bien présentés, une édition du *De Anima* d'Aristote, qui peut soutenir la comparaison avec nos meilleures éditions critiques. Elle a été confiée à un professeur que ses travaux antérieurs, particulièrement son étude sur « La Psychophysique humaine d'après Aristote », avaient spécialement préparé à ce travail. Comme base de son texte, le R. P. Siwek a choisi l'édition de Biehl, sans cependant s'astreindre à le suivre textuellement : un bon apparat critique signale les variantes. La traduction latine, tout en visant à être littérale, a le grand mérite d'avoir explicité, au moyen d'une habile disposition typographique, la pensée souvent par trop concise d'Aristote. Enfin, les brèves notes, ajoutées à la fin de chaque volume, rendront à leur tour les plus grands services aux étudiants, à qui s'adresse cette édition; les critiques pourront bien ne pas toujours être d'accord sur l'interprétation du R. P. Siwek — celle-ci se relie très étroitement à l'interprétation scolastique et thomiste; particulièrement dans les célèbres chap. 4 et 5 du livre III —, ils auront cependant à en tenir compte, comme venant de quelqu'un qui a prouvé sa compétence en la matière. J. De Munter, s. i.

L. Labowsky. *Die Ethik des Panaitios. Untersuchungen zur Geschichte des decorum bei Cicero und Horaz.* Leipzig, Meiner, 1934, (24 × 17 cm.), 124 p. Prix : 8 Mk.

La morale de Panaitios se présente comme une correction de l'apriorisme stoïcien par l'empirisme péripatéticien. Développée analogiquement à partir du *decorum* « poétique », qui guide le dramaturge dans la mise en œuvre de ses caractères, elle admet un double *decorum : decorum* objectif, identique à l'*honestum*, conformité à la nature humaine générale, idéale; *decorum* subjectif, conditionné par les dispositions naturelles de l'individu, les circonstances extérieures, la libre décision du sujet. Panaitios donc, à l'encontre de ses prédécesseurs, place sa morale dans le plan de la réalité empirique; les concepts statiques de « vertu » et de « sage » sont relégués dans « une sphère de la transcendance » et remplacés par les concepts dynamiques de πρέπον et de προκόπτων, ce dernier parent du φιλόσοφος de Platon : l'homme qui fait effort pour se conformer à l'idéal abstrait de la vertu (« die Schönheit des transzendenten Urbildes »). Conformité qui ne peut que se manifester dans l'activité extérieure, entraînant nécessairement l'*adprobatio*;

d'où le prix attaché à l'εὐδοξία, *bona fama*, à l'encontre du stoïcisme ancien. Non plus donc élévation au-dessus et en dehors de la nature humaine, mais approximation de l'idéal postulé par la nature humaine elle-même, dans les limites de la « nature » individuelle et des circonstances extérieures : l'*humanitas* des latins, première ébauche de la « personnalité » au sens moderne.

Telles sont, en gros, les conclusions de l'auteur. Reconstitution tentante, bien sûr. Pourtant, nous aimerions un peu plus de réserve sur ce terrain glissant de « *Quellenuntersuchung* ». L'auteur ne se dissimule pas les difficultés du *de Officiis* et les problèmes qu'il soulève. Mais pouvons-nous, à travers les hésitations continuelles d'un texte manifestement resté à l'état de brouillon, prétendre connaître la pensée exacte de Cicéron ? Or, de là à celle de Panaitios, il y a encore un pas. Est-ce là *tout* Panaitios ? N'est-ce *que* lui ?

Ceci n'infirme pas, du reste, la réelle valeur de ce travail, qui sera également bien accueilli du philologue et de l'historien de la philosophie. Mais pourquoi faut-il que l'auteur ignore l'usage des index aussi bien que de la citation dans l'original ? M. Fiévez, s. i.

J. B. Schuster, S. I. *De eudaimonia sive de beatitudine.* Coll. Textus et documenta. Series philosophica. 7. Rome, Université Grégorienne, 1933, (22 × 14 cm.), 56 p. Prix : 4 lires.

Travail, qui pourra rendre service dans les études de textes, imposées par la nouvelle Constitution Apostolique sur les études dans les Universités et Séminaires catholiques. Le R. P. Schuster y a groupé très harmonieusement un ensemble d'extraits, aptes à donner un bon exposé historique du problème de la béatitude. J. De Munter, s. i.

W. Kleine. *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Uebersetzungen.* Fribourg en Brisgau, Herder, 1933, (24 × 16 cm.), 220 p. Prix : 5 Mk.

Le titre de cet ouvrage ne nous paraît pas très exact, car les rapports de la théorie avicénienne de la substance à celle de saint Thomas ne sont traités que dans le tout dernier chapitre (30 pages sur un ensemble de 220). Mais sauf ce détail, nous ne pouvons que louer cette étude sérieuse, méthodique et exhaustive : tout en suivant pas à pas l'exposé d'Avicenne, l'auteur a su cependant dégager avec grande clarté les lignes directrices et démarquer les points, où Avicenne s'attache ou se détache d'Aristote. Bref une contribution de valeur à l'étude de la philosophie d'Avicenne, considérée aussi bien en elle-même que dans ses rapports avec la scolastique chrétienne.

J. de Munter, s. i.

P. Vulliaud. *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque.* Paris, Bibliothèque Chacornac, 1934, (23 × 14 cm.), 104 p.

Cet ouvrage peut être d'utilité pratique, car il se termine par un inventaire complet de la bibliothèque de Spinoza. Mais il vise plus haut. Il

veut, en feuilletant les livres du philosophe, dégager sa personnalité intellectuelle. Il nous sert donc, en outre de précisions fort érudites sur chacun de ces livres et sur leur auteur, des séries de remarques et d'appréciations plutôt décousues sur une foule de personnes et de choses. Il en est de judicieuses, il en est de naïves, il en est de peu justifiables. Par exemple : sur l'harmonie entre la raison et la foi se brisant au long du moyen âge, sur la Gnose de Fénelon, la « lumière clignotante » qu'est Petau comme théologien, la « théologie en lamentable décadence » au temps de la Renaissance, l' « horrible chose » qu'est Philippe II.

Le tout est assez superficiel, malgré l'érudition. On eût mieux fait de s'en tenir à une sobre et stricte histoire bibliographique. Sur la personnalité intellectuelle de Spinoza, nous n'avons en tout cas rien appris de neuf.

On n'aime pas, quand on est en Belgique, critiquer la langue d'un livre imprimé à Paris. Que penser pourtant de tournures comme celle-ci : « L'auteur de ce livre, qui est son meilleur... » ? Il y a plus d'une phrase incorrecte ou ambiguë. J. DEFEVER, S. I.

J. L. Snethlage. *De Godsdienstphilosophie van Immanuel Kant.* Assen, « De Wachttoren », 1931, (21 × 15 cm.), 252 p. Prix : 4,75 florins.

Il n'est pas possible d'exposer la philosophie religieuse de Kant sans la situer dans le système général de sa pensée. C'est pourquoi, l'auteur consacre la première partie de son livre à l'étude des problèmes à la solution desquels la philosophie religieuse de Kant fait suite, historiquement et logiquement. Quoique intéressante, cette partie ne peut nous arrêter ici. Nous apprécions beaucoup l'exposé synthétique du problème religieux selon Kant. Certaines critiques émises par l'auteur nous semblent très judicieuses : la philosophie religieuse de Kant est plus l'œuvre d'un métaphysicien que du fondateur de la méthode critique. Sans doute, dit l'auteur, Kant s'est écarté nettement de tout naturalisme et surnaturalisme, il a récusé l'historicisme et le psychologisme; cependant, alors qu'il poursuivait la solution du problème de la religion dans les limites, et donc d'après les méthodes de la raison, la doctrine qu'il propose semble exposer la vérité en soi et atteindre l'en-soi de la religion; conclusions auxquelles ses prémisses ne lui permettaient pas d'aboutir. Le résultat atteint semble donc, d'après notre auteur, plus négatif que positif : Kant a exclu des solutions inadéquates mais il n'est pas parvenu à fonder la religion selon les exigences d'une critique rigoureuse. En fonction de cette remarque, l'auteur — qui est partisan de la méthode strictement critique, — propose dans ses grandes lignes un procédé qui lui semble à même de mener au but visé par Kant mais que celui-ci n'a pu atteindre. Faut-il faire remarquer que ces pensées, suggestives certes, n'emporteront pas l'assentiment du catholique, ni même, croyons-nous, du philosophe ? G. DELANNOYE, S. I.

G. Maire. *William James et le pragmatisme religieux.* Coll. Les maîtres de la pensée religieuse. Vol. 2. Paris, Éditions Denoël et Steele. 1933, (21 × 14 cm.), 280 p. Prix : 20 frs.

Pour exposer sous un autre titre le contenu de ce livre, on pourrait féliciter l'auteur d'avoir décrit d'une façon claire et sympathique « l'itinéraire

de la pensée de W. James : de l'absolutisme hégélien au pragmatisme pluraliste ». Que le pragmatisme de James ne soit pas seulement un utilitarisme appréciant tout en dollars ou shillings, rien ne le montre mieux que la crise mentale et philosophique dont James a été délivré par sa méthode pragmatiste. Que cette méthode lui ait fait traiter la psychologie religieuse aussi bien que la psychologie scientifique, établit nettement que l'horizon de sa pensée n'était pas délimité par l'immédiat et le concret. Comment d'ailleurs une telle mutilation eût-elle été possible puisque toute sa philosophie trouve son point de départ dans une expérience personnelle, l'expérience d'une crise mentale et l'expérience du pouvoir de la volonté soutenue par une inspiration généreuse.

Le penseur catholique regrettera parfois que la critique, sympathique mais sincère, n'ait pas plus nettement mis au point certaines assertions.

La bibliographie qui termine l'ouvrage est la meilleure que nous connaissions. G. DELANNOYE, S. I.

Ph. Lersch. *Lebensphilosophie der Gegenwart.* Coll. Philosophische Forschungsberichte. Heft 14. Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1932, (24 × 16 cm.), 98 p. Prix : 4 Mk.

R. Odebrecht. *Aesthetik der Gegenwart.* Coll. Philosophische Forschungsberichte. Heft 15. Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1932, (24 × 16 cm.), 94 p. Prix : 3,60 Mk.

G. Hess. *Französische Philosophie der Gegenwart.* Coll. Philosophische Forschungsberichte. Heft 16. Berlin, Junker et Dünnhaupt, 1933, (24 × 16 cm.), 96 p. Prix : 4 Mk.

Ces trois fascicules de la collection « Philosophische Forschungsberichte », éditée par Junker et Dünnhaupt (Berlin), méritent les mêmes éloges que les numéros déjà parus : choix judicieux des auteurs étudiés; concision et clarté de l'exposition; bibliographie raisonnée.

Lersch examine, en même temps que les grands auteurs, les problèmes principaux qu'ils ont considérés : Bergson (Intériorité et Extériorité), Dilthey (Histoire et Nature), Simmel (Vie et Forme), Klages (Ame et Esprit); le dernier chapitre étudie les grands courants de la conception de la philosophie de la vie.

Pour se rendre compte de la variété des conceptions et méthodes de l'esthétique allemande contemporaine, il n'y a qu'à parcourir le volume de R. Odebrecht. Heureusement l'auteur groupe, autant que faire se peut, les doctrines sous des rubriques frayant un sentier à travers le sous-bois touffu : *Wirkungsästhetik*, *Wertästhetik*, Métaphysique de l'Esthétique.

Après l'exposé de la philosophie de M. Bergson, G. Hesse passe en revue les groupes suivants : Critique de la Science et Logique; Critique et Métaphysique; Individu et Société; Religion et Philosophie. Ce volume aurait encore gagné en intérêt, si l'auteur avait pu faire les rapprochements qui s'imposent entre les doctrines des philosophes français et les tendances identiques ou parallèles des philosophes allemands. Les pages réservées aux auteurs scolastiques ne sont pas les meilleures de ce volume qui, tel quel, ne manque cependant ni de mérite ni d'intérêt. G. DELANNOYE, S. I.

A. Metz. *Bergson et le Bergsonisme*. Paris, Vrin, 1933, (19 × 11 cm.), 254 p. Prix : 15 frs.

Ce volume est digne de grands éloges et il faut chaleureusement féliciter son auteur de nous donner, en peu de pages, deux choses excellentes. Tout d'abord un exposé clair et concis des ouvrages de M. Bergson, à partir des *Données immédiates* jusqu'aux *Deux sources*. Dépouillant les idées du grand philosophe des images qui charment mais quelquefois cachent la pensée plus qu'elles ne l'aident à se manifester, M. Metz veut mettre son lecteur à même de se faire une opinion sensée de cette philosophie. Cette partie — disons d'information — expose fort clairement les principales étapes de la pensée bergsonienne; nous regrettons un peu que l'auteur n'ait pas marqué davantage la continuité, le progrès, l'évolution de cette philosophie.

Le second mérite du volume est son objectivité, sa sincérité. M. Metz réussit à mettre en évidence les grandeurs en même temps que les faiblesses. Ses remarques sur l'intuition, la liberté et les concepts fondamentaux de la pensée bergsonienne sont en même temps très fines et très pertinentes.

A notre avis, ce volume est donc éminemment apte à aider le lecteur à recueillir dans l'œuvre de M. Bergson « les éléments épars des vérités éternelles ». G. Delannoye, s. i.

Verslag van de eerste algemeene Vergadering der Vereeniging voor Thomistische Wijsbegeerte (24 en 25 April 1934). Bijlage van Studia Catholica. Nijmegen, N. V. Centrale Drukkerij, 1934, 82 p. Prix : 1 florin.

Une société néerlandaise de philosophie thomiste, englobant les noms les plus connus d'entre les philosophes et les théologiens catholiques de Hollande, fut fondée l'année passée à l'Université catholique de Nimègue et y traita, à sa première réunion, le problème aussi actuel que brûlant de la « philosophie catholique ». Tous ceux qui sont à même d'aborder la langue néerlandaise sauront gré aux trois introducteurs de cette réunion de nous avoir livré aussi par écrit, dans la présente brochure, le fruit de leurs réflexions et de leurs discussions. M. R. Huysmans, dans une première partie, nous fait l'historique de la question. Le R. P. L. Steins-Bisschop, s. i. aborde ensuite le problème philosophique et nous présente un essai de réponse positive, qui se fait remarquer par la lucidité, digne de tous nos éloges, de son exposé et qui vise à respecter aussi bien les exigences du dogme catholique que celle de la plus saine philosophie scolastique. Le R. P. Buys, c. ss. r. étendant le problème aussi à l'éthique, montre comment là également le problème se pose avec une acuité presque plus grande encore que dans le problème général. J. de Munter, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

ASCÉTISME

P. CHARLES, S. I. *La prière missionnaire.* Louvain, Éditions de l'Aucam, 1935, (19 × 12 cm.), 176 p. Prix : 10 frs.

Ceux qui ont lu la *Prière de toutes les heures* du P. Charles, n'ont pas besoin qu'on leur recommande la *Prière missionnaire.* Ils savent d'avance ce qu'ils y trouveront de spiritualité réaliste, de richesse doctrinale, de lumière sur la grandeur des petites choses, d'optimisme contagieux, et aussi — on peut bien parler de ces détails — d'images nouvelles et fortes et de formules énergiques.

Prières. Rien n'éclaire, rien n'encourage, comme de regarder vers Dieu et non vers soi : c'est en s'orientant vers l'unique Soleil que l'âme voit en toute sa splendeur le plan de Dieu sur elle et sur le monde.

Prières missionnaires. Tant que l'Église en est encore à croître, on n'est vraiment chrétien qu'en aspirant au Règne de Dieu, qui vient, qu'en développant l'esprit missionnaire que Dieu donne, de manières diverses, à tous ses enfants.

Prières par un professeur de théologie. C'est cela qui est le plus remarquable. L'auteur est un professeur de théologie, un vrai; il professe vraiment, de tout son cœur et de toute son âme, la doctrine.

Elle devient, quand il la propose, et en cela même qu'elle a de plus traditionnel, une chose merveilleusement nouvelle : *O pulchritudo semper antiqua et semper nova.* Qu'on lise, par exemple, ce qu'il dit de la vie chrétienne qui est encore en croissance, *in mensuram aetatis plenitudinis*; de l'œuvre de la grâce dans le monde païen, *desideratus earum*, de l'humilité nécessaire à l'apostolat, *superbe non sapere*; de ce qu'est la Vierge pour les infidèles, *quorum soror*; qu'on lise ce qu'il dit de l'espérance, des puissances de conversion incluses dans la prière, et l'on se trouvera plus fier, plus ardent, plus heureux, dans un catholicisme mieux compris.

Voici quelques lignes : « Nous ne savons pas encore quelle note profonde, pathétique, adorante, l'Église de l'Inde jettera dans le concert de la prière; nous ne savons pas quelle fidélité héroïque et calme le Japon mettra dans sa profession de foi; nous ne savons pas de quel exubérant enthousiasme les noirs salueront en vous le Sauveur; nous ne savons pas de quelle ténacité silencieuse et sagace les Chinois entoureront vos autels... Nous n'avons encore que deux ou trois cordes à notre harpe, et l'Islam hélas ! a brisé jadis les cordes sonores de nos Églises d'Orient. Toute la richesse humaine des peuples non chrétiens, toutes les vibrations de ces âmes innombrables, c'est cela qu'il faut intégrer dans votre Église, et alors seulement, la croissance étant achevée, on entendra la voix du monde devenu chrétien. » N'est-ce pas là une leçon magnifique de christianisme et d'humanité, une grande leçon de théologie ?

Au vrai, c'est toute une théologie des missions qui est impliquée en ces pages vivantes. On voudrait même l'en extraire, en thèses et en formules; car des notions justes, *recta sapere*, sont nécessaires au travail d'évangélisation. Mais hélas ! ce serait un dépeçage, qui n'arriverait qu'à tout gâter. Ce qu'il faudrait, c'est que l'auteur lui-même se mette à la composer : personne n'est aussi préparé que lui à rendre ce service à l'Église et aux missions, et elle aurait, dans la *Prière missionnaire*, une merveilleuse introduction.

É. MERSCH, S. I.

L. DE GRANDMAISON, S. I. *Écrits spirituels. II. Retraites de 1911 à 1920. III. Dernières retraites et triduums.* Paris, Beauchesne, 1934-1935, (19 × 12 cm.), VI-316 p., VI-318 p. Prix : 20 frs le volume.

En ces deux volumes, Mme Daniélou, directrice de l'Association Saint François-Xavier, a recueilli les retraites et triduums prêchés par le P. Léonce de Grandmaison aux membres de l'œuvre. Elle nous assure s'en être tenue fidèlement au texte de l'auteur, sans recourir aux notes recueillies par les auditrices. Mais le Père se contentait de jeter sur le papier de très substantiels canevas, dont il n'est pas trop malaisé, il est vrai, de conjecturer le développement. Tels quels, ces laconiques documents offrent au lecteur, surtout s'il a présents à l'esprit la vie de l'auteur et le souvenir des conférences éditées précédemment, matière de haute valeur. Rien de moins banal, de moins « déjà vu » que les éternelles vérités ainsi présentées. Rarement, croyons-nous, l'austérité inévitable de la perfection évangélique a été présentée avec plus d'onction, et la doctrine des exercices vécue et interprétée avec plus de pénétration et de souplesse. L. PEETERS, S. I.

M. A. JANVIER, O. P. *L'âme dominicaine, II-III.* Paris, Éditions Spes, 1933, (20 × 13 cm.), 264 et 250 p., plusieurs gravures. Prix : 12 frs le volume.

Ces deux volumes réunissent des discours et des notices. Le 2e est presqu'entièrement consacré à Lacordaire et illustré d'une série de croquis inédits; l'illustre conférencier y apparaît dans ses attitudes oratoires préférées. Le 3e étudie l'idéal dominicain sous ses divers aspects : le prêtre, le docteur, le missionnaire, le prédicateur, le tertiaire. Recueils qui intéresseront de nombreux lecteurs et leur feront aimer davantage, le connaissant mieux, l'ordre de Saint Dominique. C. SEVRAIN, S. I.

RR. PP. HUGUENY et THÉRY, O. P. et A. L. CORIN. *Sermons de Tauler.* Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands. Tomes I et II. Paris, Desclée, (20 × 13 cm.), 366 et 380 p.

Ces deux volumes rendront d'inappréciables services à qui souhaite un contact profond avec la pensée et l'âme de Tauler. On s'attachera sans doute avec prédilection à la solide interprétation thomiste esquissée par le P. Hugueny. C'est plaisir d'assister à cette délicate transposition d'une doctrine modelée avant tout sur l'expérience. L'itinéraire de l'âme contemplative s'y développe avec une netteté qui s'allie à un sens nuancé de nos démarches intérieures. On songe ici à l'analyse du « contuitus » et des conditions concrètes de son progrès où l'expérience des âmes se fait discrètement jour chez le commentateur. Les directeurs de conscience — à quelque école qu'ils appartiennent — trouveront dans cet exposé un centre de perspective très juste pour l'organisation de toute vie spirituelle et des notations de psychologie dont la connaissance familière éviterait bien des déviations, des méprises et des échecs. Plusieurs affirmations éveilleront néanmoins la critique. Ainsi, par exemple, la description de la conviction initiale dans l'acte de foi suscitera des divergences. On hésitera pour le moins à admettre que « la conviction de notre acte de foi » consiste en ce que « Dieu, perpétuellement présent dans l'âme, s'y fait sentir par sa grâce à la façon dont notre âme elle-même se manifeste intérieurement par la conscience qu'elle prend de son activité ». Certes, les degrés supérieurs de l'exercice du don de sagesse

dans l'oraison d'union ne sont que le dernier épanouissement ici-bas des virtualités contenues dans l'acte de foi. Encore faut-il voir si la différence entre le point de départ et le terme n'est que celle qui existe entre deux degrés de conscience intime du Dieu « intérieur ». C. PLAQUET, S. I.

HIER. JAEGEN. *Das mystische Gnadenleben.* Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmässigen Bankdirektors. Trèves, Jaegengesellschaft, 1934, (19 × 14 cm.), XXXVIII-220 p.

Voici qui n'est pas banal. Un petit traité des grâces mystiques et de la direction des âmes qui en ont reçu le privilège, écrit par un laïc, homme du monde, directeur de banque et député à la Chambre de Prusse. L'auteur est mort en odeur de sainteté en 1919. Nous avons ici la troisième édition de son ouvrage. Le texte a été complété par un professeur de théologie morale, ami intime de l'auteur. H. Jaegen est persuadé que beaucoup d'âmes, si elles étaient plus fidèles, recevraient ce qu'il appelle les grâces essentielles de la vie mystique, c'est-à-dire les modes d'union à Dieu qui dépassent essentiellement tous les efforts purement humains dans notre coopération aux grâces ordinaires. Il décrit ces états dans une langue d'une remarquable simplicité et la précision des notions ou des analyses est vraiment étonnante chez un profane de la théologie. Ce livre est à recommander aux prêtres. J. CREUSEN, S. I.

M. HALLFELL. *Wende zu Christus. I Band. Christi wegen.* Trèves, Paulinus-Druckerei, 1932, (20 × 14 cm.), XVI-190 p. Prix : 2,85 Mk.

Oeuvre, et remarquable, de zèle et d'apostolat plus encore que de science, le volume parle avec ardeur du retour au Christ, qui s'impose parce que nous sommes « pour le Christ » et qu'il est notre cause finale. Du Christ, cause exemplaire et efficiente, il sera question dans un autre volume. Le contenu est riche, et une table des matières montre comment l'employer en vue de la prédication.

A signaler que l'auteur montre dans le Christ la cause finale de l'ordre naturel lui-même, et qu'il s'appuie sur quelques textes de saint Thomas, tirés des Commentaires sur l'Écriture. A propos d'un texte du saint, cité à plusieurs reprises (p. XII, 4, etc.): *magis influit Verbum incarnatum in creaturis, quam motus caeli in naturam (de Ver.*, IV, 8, ad 2, sed contra), il faut noter que *incarnatum* ne correspond pas au contexte et manque dans toutes les éditions que nous avons consultées. É. MERSCH, S. I.

A. DAVID. « *Dilexit..., diliges* ». *Toute la dévotion au Sacré-Cœur avec le Bienheureux de Montfort.* Paris, Beauchesne, 1934, (19 × 12 cm.), XIV-396 p. Prix : 24 frs.

Bon livre de doctrine solide et de piété exposant tout l'essentiel de la dévotion au Sacré-Cœur sous la forme d'exercices pour le mois de juin. Les cantiques du Bienheureux Grignon de Montfort, divisés en strophes, ont fourni l'idée maîtresse des exercices de chaque jour; ceux-ci comportent, outre le cantique, une méditation, une prière et une lecture, le tout commentant très heureusement une même pensée. Prières et lectures ont été bien choisies, tirées souvent d'excellents ouvrages récents. É. BERGH, S. I.

Mgr Tihamer Toth. *Le symbole des apôtres. 3e partie. Le Rédempteur, les souffrances du Christ, la passion de Jésus.* Traduit du hongrois par M. Grandclaudon. Tournai, Casterman, 1935, (20 × 13 cm.), 412 p. Prix : 27 frs.

Cette 3e partie est spécialement consacrée à la vie douloureuse de Notre-Seigneur. La piété y trouvera largement satisfaction. Mais il y a davantage et beaucoup plus important. Fortement, mais toujours avec simplicité, l'illustre auteur y étudie deux grandes questions plus particulièrement angoissantes pour les esprits d'aujourd'hui : Le christianisme est-il optimiste ou pessimiste ? Le Christ et la souffrance. Ce dernier point n'occupe pas moins de six conférences. Les prédicateurs et catéchistes consulteront ce volume avec profit; mais il se prête en même temps fort bien à la lecture et s'adresse donc à un public très nombreux et varié. C. Sevrain, s. i.

P. Glorieux. *Corps mystique et Apostolat.* Paris, librairie de la J. O. C. 1935, (18 × 12 cm.), 128 p. Prix : 5 frs.

Nous sommes heureux de signaler cet ouvrage, écrit pour les aumôniers de la J. O. C. Il rendra service à tous les prêtres qui veulent prêcher la vérité du corps mystique. Malgré sa petite taille, il n'est pas seulement œuvre, excellente, de pastorale, il a une réelle valeur de théologie dogmatique : il montre bien comment, dans l'enseignement chrétien ordinaire, le Christ est le centre de tout. La grâce est tout en effet, explique-t-il, et la grâce, à tout point de vue, est *gratia Christi.* É. Mersch, s. i.

« *Emmanuel* ». *Overwegingen voor kloosterlingen door de schrijfster van* « *Rabboni* ». Bruges, Desclée De Brouwer, 1934, (16 × 10 cm.), 608 p. Prix : 15 frs.

La fervente religieuse qui a écrit « Rabboni », les méditations si goûtées continue à mettre sa plume alerte au service du Bon Maître. Après un volume sur la « Reine des Cœurs » et un recueil de « Récollections », voici un ouvrage de 608 pages, très imprégné d'esprit « ignatien », contenant, à l'usage des religieuses, un octiduum avant la vêture, un octiduum avant la profession, un triduum avant la rénovation des vœux, et douze récollections comprenant chacune trois méditations : précieuse ressource, non seulement pour les prédicateurs, mais aussi pour les supérieures et les maîtresses des novices, ou même pour les sœurs qui devraient malheureusement faire ces exercices à elles seules. On y trouve d'ailleurs aussi des matières appropriées à la méditation quotidienne et à la lecture spirituelle. Sans être toujours très originales, les considérations sont présentées avec une fraîcheur et une onction qui caractérisent une âme vraiment intérieure. Nous regrettons que les textes de l'Écriture ne soient pas toujours présentés avec leur véritable sens. Mais cela n'empêche nullement de recommander chaudement ce beau livre. J. Salsmans, s. i.

J.-B. Bord. *La prière liturgique. Collectes méditées.* Tournai, Desclée, 1934, (18 × 11 cm.), 252 p. Prix : 6,25 frs.

Les prêtres récitent chaque jour six fois la collecte et les fidèles utilisent de plus en plus le missel. Cela justifie pleinement l'entreprise de l'auteur et la rendait souhaitable. La réalisation est bonne et aidera beaucoup à la

méditation de ces splendides prières. Nous signalerons quelques passages moins heureux dans l'expression. P. 26, la Sainte Trinité ne viendrait pas dans le juste avant que ses péchés soient expiés ? — P. 112, le corps et l'âme de l'homme ne jouent pas un rôle que l'on puisse comparer à celui du corps et de l'âme de l'Église; outre que ces dernières expressions ont un sens technique bien spécial, l'interprétation de l'auteur n'est pas exacte. — P. 159, la séparation du corps et du sang du Christ dans la Sainte Messe n'a pas l'importance, ni surtout le degré d'absolu qu'on semblerait vouloir lui attribuer. C. SEVRAIN, S. I.

FR. LAURENT DE LA RÉSURRECTION. *La pratique de la présence de Dieu.* Nouvelle édition, avec préface et notes de L. Van den Bossche. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (14 × 10 cm.), 232 p. Prix : 10 frs.

Ce n'est pas un traité systématique que l'on trouvera ici. Mais des notes et des lettres, où ce saint frère insiste sur l'importance de l'exercice de la présence de Dieu. Il le fait avec onction; et comme il s'agit de ce qui constitue l'essence même de l'oraison, il y aura grand profit pour les âmes intérieures à lire cet opuscule. C. SEVRAIN, S. I.

Une âme sacerdotale. Le chanoine Armand Baud'huin. Notes et souvenirs recueillis par Mgr Louis Picard. Bruxelles, Édition universelle, 1935, (19 × 14 cm.), 190 p. Prix : 10 frs.

Nous sommes heureux qu'une édition plus développée de cet opuscule soit mise à la portée du grand public. Il y a grand profit à tirer de cette lecture pour un accroissement de vie intérieure. D'autant plus que l'enseignement, sous forme de lettres ou d'instructions, prend un accent qui ne trompe pas et révèle une âme très recueillie. Nous ne pensons pas avoir rencontré un passage qui permette de classer M. Baud'huin parmi les bérulliens selon la définition discutable de Bremond. Par contre, nous avons lu pas mal de pages remarquablement ignatiennes. C. SEVRAIN, S. I.

Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), XII-274 p. Prix : 10 frs.

Cet ouvrage est une œuvre collective de prêtres communautaires. En une quarantaine de courts chapitres, ils traitent de la vie sacerdotale en commun, insistant sur la constitution sociale de l'Église, l'union hiérarchique, « l'esprit d'équipe » et ses exigences. Le cadre de ces chapitres est fort varié : tantôt examen de conscience, tantôt méditation, tantôt exposé de directives.

Après les sources et les principes de la vie en commun — exemples et enseignements de N.-D. et des apôtres —, les auteurs proposent les vertus et les actes de cette vie dans le service de Dieu, dans l'apostolat et ses méthodes, et dans les relations fraternelles.

Réflexions simples, très utiles; conseils pratiques et psychologiques. Livre à méditer par les prêtres consacrés à un apostolat en collaboration : professeurs des collèges, clergé des paroisses populeuses. Les aumôniers des couvents y trouveront des sujets d'instructions. L. GOUX, S. I.

P. NAVATEL, S. I. *De l'éminente dignité des religieux non-prêtres dans l'Église. Rapport présenté au X^e Congrès de recrutement sacerdotal à Lille, 30 novembre 1934.* Moulins, Crépin-Leblond, 1935, (18×13 cm.), 30 p. Prix : 2,50 frs.

Plaidoyer fort sage et très convaincant en faveur d'une cause excellente. Les religieux non-prêtres sont, de diverses manières, de précieux auxiliaires du clergé séculier et régulier. On comprend aisément que « *Le Recrutement sacerdotal* » s'intéresse à ces vocations. É. BERGH, S. I.

BAVO. *La Meilleure Part.* Adapté du flamand. Louvain, Aucam, (14×20 cm.), 48 p. illustrations. Prix : 3 frs.

Histoire d'une vocation. Un Frère raconte comment il est devenu Frère coadjuteur missionnaire. Il réfute les objections habituelles contre cette vocation. Cette excellente brochure atteindra le but qu'elle poursuit : faire connaître une vocation inconnue et mésestimée. H. SPODEN, S. I.

F. MUGNIER. *La bonne mort.* Avignon, Aubanel aîné, 1934,(19×13 cm.), 190 p. Prix : 7,70 frs.

Montrer le vrai sens comme aussi toute la beauté de la mort regardée bien en face à la lumière de la foi, tel est le but de ce livre, sans prétentions littéraires mais plein d'une doctrine sûre et clairement développée. Le sujet est traité largement sous ses aspects divers : La mort châtiment. La mort sacrifice. Soyez prêts. Je meurs chaque jour. Le purgatoire. La vie éternelle. Notre fin dernière. La loi de Dieu. La révolte contre Dieu. La Rédemption du Christ. Des subdivisions nombreuses facilitent encore la lecture de ces pages.

Livre bienfaisant et qui pourrait même rendre des services aux prêtres en quête d'exposés de ces vérités toujours utiles à rappeler.

G. LAURENT, S. I.

E. MONTIER. *La mort consolatrice.* Coll. « Credo ». Paris, « Éducation intégrale », 1934, (19×12 cm.), 176 p. Prix : 6 frs.

La mort peut séparer et briser, mais celui qui l'envisage en chrétien trouve un réconfort dans le bonheur parfait dont les défunts jouiront au ciel. M. Montier le montre avec beaucoup de délicatesse. Nos morts nous voient, nous aiment, prient pour nous, nous comprennent et nous attendent. Nos morts vivent d'une vie meilleure, bientôt nous les rejoindrons. Pourquoi te désoler, chrétien ? Pour les tiens la mort est libératrice et chargée d'espérance. Voilà en deux mots la thèse de ce beau livre.

L. GODIN, S. I.

E. MONTIER. « *Rebâtis ma maison* ». *Aux jeunes, pour une société chrétienne.* Coll. « Rénovation ». Paris, Éducation intégrale, 1934, (19×12 cm.), 194 p. Prix : 8 frs.

Vibrant appel aux jeunes, quel que soit leur rang social, pour rebâtir la société minée par l'individualisme égoïste issu de la Renaissance, de la Réforme et de la Révolution. Une série de chapitres bien documentés montre comment la famille, la propriété, la profession, la patrie et l'humanité toute entière

ont été bouleversées. D'où viendra la rénovation ? On a cherché sans Dieu... seuls les grands hommes catholiques ont posé les véritables jalons, car « la maison de Dieu ne peut être rebâtie que sur un plan et avec des matériaux chrétiens ». A l'œuvre, jeunes gens, vous en êtes capables grâce à votre enthousiasme et à votre endurance. — Les aînés de nos collèges et les dirigeants jocistes liront avec intérêt ces causeries franches et convaincues. Les nombreuses citations d'autorités font de ce livre un bon instrument de travail pour les cercles d'études. L. GODIN, S. I.

A. BESSIÈRES, S. I. *Sers...!* Paris, Spes, 1934, (19 × 12 cm.), 254 p. Prix : 7,50 frs.

On pourrait évidemment lire ce livre par grandes tranches et à la course : il est assez intéressant pour en donner l'envie. Mais ce ne serait pas la bonne manière. Il faut, au contraire, le suivre, un chapitre à la fois, parfois une seule page, le méditer, se laisser pénétrer par la leçon, variée et toujours la même. Avec des exemples anciens et modernes, d'hier aussi (Stavisky et le 6 février y viennent), dans un style tout vif, le R. P. rappelle la grande leçon fondamentale de l'évangile : tous doivent servir. Les chefs les premiers et plus que les autres, dans la mesure même de leur élévation. L'oubli de cette loi nous perd et il est temps qu'on ait le courage d'y revenir.

Tout chrétien doit fréquenter ce petit livre. L'auteur et les éditeurs apportent à l'Église et à la société un service de toute première importance.

C. SEVRAIN, S. I.

J. ANCELET-HUSTACHE. *Les Sœurs des Prisons.* Coll. Les grands ordres monastiques et instituts religieux. Vol. XVI, 7e éd., Paris, Grasset, 1934, (19 × 12 cm.), XVI-314 p. Prix : 15 frs.

Pour mieux faire connaître les « Sœurs des Prisons », Mme Ancelet-Hustache s'est astreinte à de longs mois d'enquêtes et de visites dans les divers milieux où les religieuses de Marie-Joseph exercent leur apostolat : elle les a vues dans les orphelinats avec les « préservées », dans les maisons de rééducation avec les « tombées », au Dépôt, à Saint-Lazare, dans les prisons. C'était bien le meilleur moyen de nous faire deviner la raison d'être... et l'héroïsme d'une vie religieuse menée au milieu des pires misères morales.

La première partie du livre fait l'histoire de la fondation des Sœurs de Marie-Joseph; la seconde décrit l'organisation intérieure et l'esprit de l'Institut; la troisième, qui est la plus étendue, ses œuvres. C'est un tableau réaliste qui attirera, espérons-le, l'attention de beaucoup d'honnêtes gens sur les déficiences de notre hygiène sociale. Au-delà des religieuses, qui ne s'en plaindront certes pas, c'est à leurs malheureuses jeunes filles que Mme Ancelet-Hustache aura réussi à nous intéresser. Ce sera pour elle la meilleure récompense du travail sérieux qu'elle a fourni.

É. BERGH, S. I.

Livre du centenaire. Société de Saint Vincent de Paul. Tome II. Les commémorations. Paris, Beauchesne, 1934, (25 × 16 cm.), 292 p.

Ce second tome du « Livre du Centenaire » est le rapport des cérémonies qui ont eu lieu à Paris et par tout le monde pour célébrer le centenaire de la Société de Saint-Vincent de Paul. Il constitue un éclatant témoignage de la vitalité, de l'estime et du succès prodigieux de l'œuvre d'Ozanam.

P. DE BAENST, S. I.

F. MAURIAC. *Pèlerins de Lourdes.* Paris, Plon, 1934, (19×12 cm.), 186 p. Prix : 7,50 frs.

Nous avons loué cette œuvre ici-même en 1932. Elle paraissait alors, sous le titre de « Pèlerins », aux Éditions de France. Reprise identiquement, elle précise aujourd'hui avec raison en complétant son titre. C'est bien de Lourdes qu'il s'y agit en fait, et l'entretien des deux amis a lieu dans cet endroit. Il ne faut pourtant pas oublier que c'est, en fin de compte, la question même des pèlerinages qui se discute. C. SEVRAIN, s. I.

J. GIBBONS. *Le vagabond de Notre-Dame.* Traduit de l'anglais par Ch. Grolleau. Bruges, Desclée De Brouwer, 1934, (20×14 cm.), 330 p. Prix : 18 frs.

Pèlerinage ? Oui et non. Si l'auteur se rend à Lourdes pour accomplir un vœu de sa femme, c'est bien sa traversée de la France qu'il nous conte en grand détail et sans la moindre allure pieuse. Pourtant, pas mal de bonnes leçons, et de piété, sont administrées sans avoir l'air d'y toucher. Au début, l'impression est qu'on va bien un peu lentement et l'on voudrait pousser le brave narrateur. Mais il ne faut pas oublier que le livre chemine à pied, comme l'auteur, avec défense d'employer d'autres moyens plus rapides de transport. D'ailleurs, l'impression passe vite. Car l'auteur est très attachant, plein d'humour, du vrai. De ce point de vue, ceci est un livre parfaitement anglais. Mais, avec ce double charme d'être parfaitement français aussi et de ne sentir à aucun moment, ni une phrase, ni un mot, la traduction.

C. SEVRAIN, s. I.

VARIA

L. TIMOTHÉE. *Les réalités invisibles.* Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1933, (19×12 cm.), 152 p. Prix : 10 frs.

Louable dessein que celui de faire accéder nos chrétiens aux réalités invisibles qu'une foule d'entre eux ignorent presque totalement. L'auteur a tenté de le réaliser dans un petit volume qui présente le christianisme sous forme de synthèse simple. Précis, clair et parfois dru, son livre donne une idée d'ensemble de notre religion et en marque les articulations essentielles. Avec cette carte du pays la pénétration profonde est moins malaisée. Pareil exposé ne suffira pourtant point à l'amorcer efficacement, pensons-nous. Il faut autre chose pour susciter ce pressentiment savoureux des réalités invisibles qu'évoque naturellement le titre prometteur. C'est de l'opportunité même du procédé d'exposition schématique que l'on peut douter ici. Le christianisme est une réalité vivante et frémissante où affleurent la force et la pensée divine et seul le contact avec ses manifestations concrètes et complexes peut en faire éprouver et deviner la richesse de vérité et de vitalité intérieures. Moins d'expressions et d'explications abstraites et plus de contact avec la vie et l'expérience de l'Église serait ici de mise. Pour accéder aux réalités invisibles, les disciples et les premiers chrétiens n'ont point d'abord étudié la synthèse abstraite de la doctrine, ils ont pris contact avec une Personne et plus tard avec un fait social dans lesquels et à travers lesquels s'est révélé à eux — en action — tout le dogme chrétien. La

splendeur des réalités invisibles — aujourd'hui encore — c'est dans le Christ continué, l'Église actuelle et dans sa vie concrète sociale et individuelle de vérité et de sainteté que l'âme chrétienne doit sans doute l'éprouver. L'initiation efficace aux réalités invisibles consisterait à montrer tout cela dans les faits révélateurs. C. PLAQUET, S. I.

H. BUSSON. *La pensée religieuse française de Charron à Pascal.* Paris, Vrin, 1933, (23 × 14 cm.), 666 p. Prix : 60 frs.

C'est un sujet déjà exploré par MM. Perrens, Lachèvre et Strowski que reprend ici l'auteur. Il lui a paru que les livres antérieurs « si documentés, si intelligents qu'ils fussent, n'atteignaient pas le libertinage dans sa véritable essence qui est véritablement philosophique ». Contrairement à l'affirmation de Renan qui prétendait, au moins avant son Averroès, qu'avant lui le christianisme n'avait été attaqué que par des « polissons », il prétend montrer que le libertinage recouvre des thèses hardies héritées pour une grande part de la Renaissance, renouvelées pour une moindre partie par le développement des sciences et de la philosophie et qui constituent déjà à peu près tout le déisme que populariseront cent ans plus tard les encyclopédistes. Cette histoire marquée d'un souci d'impartialité, présente pour la période de Charron à Pascal, une foule de documents infiniment précieux sur la laïcisation progressive de la pensée et des mœurs modernes contre laquelle l'Église réagit si nettement aujourd'hui. Tous ceux qui s'intéressent au problème historique de l'humanisme et du naturalisme feront bien de s'y référer. C. PLAQUET, S. I.

P. MOREAU. *La Conversion de Chateaubriand.* Coll. « Les énigmes de l'Histoire ». Paris, Alcan, 1933, (19 × 12 cm.), VIII-244 p. Prix : 15 frs.

Comment le jeune philosophe sceptique de l' « Essai sur les Révolutions » est-il devenu le brillant apologiste du « Génie du Christianisme » ?... D'après le pathétique récit des « Mémoires d'Outre-tombe », celui qu'on appelait l'enchanteur n'a pas cédé à de grandes lumières intellectuelles pour aller ainsi à Dieu : « Ma conviction est sortie du cœur : j'ai pleuré et j'ai cru ». Voilà l'énigme de cette conversion que tant de psychologues ont essayé de scruter ! En historien littéraire très affiné de goût et remarquablement armé d'érudition par ses riches travaux sur le Romantisme, le distingué professeur de Fribourg s'attache à découvrir les effets de cette révélation intérieure qui a transformé Chateaubriand, sans toutefois le changer entièrement. Une analyse fine nous révèle que sa fameuse conversion a été préparée de loin par les circonstances extérieures et par des pensées obscures, mais que, de fait, elle a été consommée soudain par la mort de sa mère, puis confirmée par la mort de sa sœur, « ces deux voix sorties du tombeau... » Dès lors, le cercle de cette vie va toujours s'élargissant : vie d'action et de pensée, de poésie et d'amour. Pourtant, malgré les crises et les orages, le centre en reste immuable, fixé à la conversion de 1799. C'est le mystère d'une existence qu'on aime à voir s'éclaircir dans une étude heureusement nuancée, grâce à la sympathie compréhensive et juste de l'auteur. J. VASSAUX, S. I.

E. JOLY. *Le cantique du vitrail.* Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 14 cm.), 212 p. Prix : 12 frs.

Nous retrouvons dans ce recueil le critique précis et sûr, l'artiste délicat que fut M. Joly; le chrétien aussi, au sens religieux très profond et très

affiné. Des cinq études, deux sont consacrées à notre pays; elles présentent d'ailleurs un intérêt considérable tant du point de vue artistique et religieux que du point de vue régionaliste : Christine l'admirable, la « Sainte Volante » et « Abbayes Norbertines de Belgique ». « Le secret de Goethe » est une exégèse fort originale et aussi intéressante pour l'histoire des idées religieuses que pour l'intelligence de la psychologie du grand poète.

C. SEVRAIN, S. I.

E. DUPLESSY. *La rosière de la libre-pensée.* Paris, Bonne Presse, 1934, (25 × 17 cm.), 98 p. Prix : 5 frs.

30 nouvelles du chanoine Duplessy, collaborateur de la *Croix* et directeur de la *Réponse*, illustrées par Schaeffer. But de défense apologétique.

ROSA. *Le Credo des Humbles.* Paris, Téqui, (13 × 11 cm.), 280 p.

Une série d'instructions très populaires extraites des œuvres de Mgr Gibier. L'exposé y est fort simple, très adapté et parsemé de traits bien choisis. Peut être consulté opportunément par les prédicateurs populaires.

C. PLAQUET, S. I.

Abbé REMY. *Voyage dans les merveilles de l'espace.* Coll. Je sème. Paris, Téqui, 1934, (21 × 14 cm.), VI-78 p., nombreuses gravures. Prix : 10 frs.

Bon ouvrage de vulgarisation; utiles notions de cosmographie et de géographie célestes.

J. C.

G. BLANC. *Les variations d'un futur anthropophage (Nitou Apriori).* Coll. « Je sème », 2e édit., Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), 250 p. Prix : 10 frs.

Les conflits entre la science et la foi proviennent de demi-vérités ou de faussetés et pas mal d'objections ne sont que des châteaux de cartes. Cette apologétique populaire réfute les objections de M. Nitou. 25 dialogues simples, d'un ton enjoué; lecture très intéressante et très instructive : plusieurs aspects pratiques de la religion sont éclairés. A faire lire par les « missionnaires du milieu du travail ».

L. GOUX, S. I.

A. GODARD. *Le prophétisme et les temps nouveaux.* Paris, Perrin, 1935, (19 × 12 cm.), 278 p. Prix : 10 frs.

Livre tout aussi étrange que le *Verbe fait Homme* (Cfr *N. R. Th.*, t. LXII, 1935, p. 109) dont il est en quelque manière la prolongation. Le jugement porté *in illo tempore* par le P. De Bil pourrait être repris aujourd'hui. Cela nous dispensera de nous étendre davantage sur un livre trop rempli de paradoxes et d'inexactitudes, même théologiques, pour que nous puissions sincèrement en conseiller la lecture.

CH. M.

R. CLAIRFEU. *L'heure va-t-elle sonner? Sommes-nous à la veille d'un grand cataclysme rénovateur et pouvons-nous l'atténuer?* Paris, Téqui, 1934, (19 × 12 cm.), XVIII-158 p. Prix : 8 frs.

Malgré la promesse alléchante du sous-titre : « conclusions d'une étude *scientifique* des documents connus sous le nom de prophéties », rien de moins scientifique que cette étude. Nous ajouterons même que bien des jugements feront sourire. En voici un exemple (p. 86, note 1) : « Chacun sait qu'une escadrille moderne de bombardement incendierait Paris tout entier sans difficultés. » A ce compte, qui ne prévoirait la fin du monde à brève échéance! Ami lecteur, réservez votre temps et votre argent pour d'autres lectures!

CH. M.

FÉNELON. *Pages nouvelles pour servir à l'étude du quiétisme avant 1694, publiées par M. Langlois.* Coll. Bibliothèque d'histoire. Textes. Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), 324 p. Prix : 18 frs.

La nouvelle collection entreprise par la maison Desclée De Brouwer sera sans doute accueillie avec faveur par le public savant. Sous la direction de M. A. Fliche, la « Bibliothèque d'Histoire » éditera des « Textes » inédits ou d'accès difficile, des « Études » sur des problèmes restés jusqu'à ce jour inaperçus ou sans solution. Le premier volume, consacré à Fénelon, permet de bien augurer de l'avenir. Un bon nombre des pages publiées étaient inconnues. Les autres furent tronquées, interpolées, attribuées à d'autres écrivains par leurs éditeurs; telles que les présente M. Langlois, elles sont nouvelles aussi. Des introductions critiques, qui témoignent d'un labeur probe autant qu'étendu, justifient ces restitutions. Tel sermon sur la vie religieuse, remarquable par sa psychologie réaliste et son orthodoxie, fut souvent attribué à Bossuet; un alignement de faits incontestables démontre à l'évidence qu'il est de Fénelon. Œuvre de simple rigueur scientifique, cet ouvrage est, en même temps, la réparation de nombreuses injustices.

J. JAVAUX, S. I.

Poètes de la famille. T. II. Au XX^e siècle. Tournai, Casterman, 1934, (25 × 16 cm.), 214 p., illustrations de P. Pruvost. Prix : 15 frs.

C'est un charme de lire une anthologie parfaitement présentée et rassemblée avec un goût très sûr. Plus d'un nom sera une révélation. Signalons que la notice sur chaque poète, fort brève en général, apporte tous les renseignements souhaitables sur la vie et l'œuvre des auteurs. Ce second volume ne peut manquer de recevoir excellent accueil et nous lui souhaitons grand succès; d'autant plus que tous les âges y trouveront plaisir et profit.

C. SEVRAIN, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*